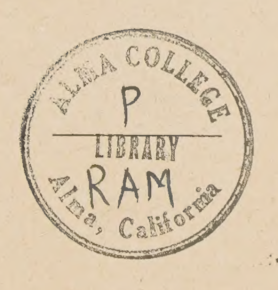
REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

DIX-HUITIÈME ANNÉE

1937



DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

ADMINISTRATION : 9, rue Montplaisir. (C/C. n° 593, Toulouse)

Tous droits réservés

17253

v. 18
1937

DEUX PRÉFACES SPIRITUELLES DE JEAN DE FÉCAMP

Mabillon, en 1675, fit connaître, d'après un manuscrit de Saint-Arnoul de Metz, une importante lettre-préface adressée par Jean, abbé de Fécamp († 1078), à l'ex-impératrice Agnès († 1077) (1). La physionomie des deux personnages s'y révèle fortement; alentour, on a une vue directe des intérêts spirituels de la plus haute espèce, qui s'agitaient vers la fin du XI[e] siècle en certains milieux. D'autre part, et grâce à son contexte et par elle-même, cette pièce insigne jette quelque lumière sur l'un des écrits, si peu étudiés jusqu'à présent, que l'histoire littéraire permet de revendiquer pour Jean de Fécamp; comme celui-ci, dans ses divers ouvrages, n'a guère cessé de traiter les mêmes sujets dans les mêmes termes, avec une grande liberté d'ailleurs, tous et chacun bénéficient des commentaires auxquels se prête un seul d'entre eux.

Du contexte, Mabillon s'est borné à tracer les contours et à indiquer les relations avec d'autres ouvrages, passés sous le nom de saint Augustin et sous celui de saint Anselme (2). Le manuscrit de Saint-Arnoul est conservé

(1) *Veterum Analectorum Tomus I*, p. 133-142; *PL*, CXLVII, 453-458, reproduit la nouvelle édition de ce recueil par L. De la Barre (1723).

(2) Cf. *ibid.*, p. 143-177 ; et *P. L.*, 445 sq. J'ai traité, ailleurs, assez complètement la question qui regarde les prières de saint Anselme pour n'avoir plus à y revenir maintenant ; en réalité, la difficulté était à peu près nulle ; les prières proprement dites d'Anselme qui sont comprises dans le manuscrit de Metz y ont été insérées par une main un peu postérieure ; il n'y avait donc pas à mêler le nom d'Anselme au problème qui se pose pour Jean de Fécamp, si ce n'est, indirectement, à propos des

encore à Metz, dans la Bibliothèque municipale (n° *245*); par ses caractères, il remonte bien à la dernière partie du XI[e] siècle. A ma connaissance, sept ou huit manuscrits du XII[e] siècle au XIV[e], et d'origine germanique (3), — voire deux encore, dans la péninsule ibérique, l'un à l'Archivo General de Barcelone, provenant de Ripoll, et qu'on voudrait rapporter même au XI[e] siècle (4), l'autre du XV[e], à l'Escurial (5), — attestent à peu près le même recueil, qui correspond à la principale partie des *Méditations* en quarante-et-un chapitres, longtemps attribuées à saint Au-

textes apocryphes, qui se trouvent faire partie des textes insérés par la première main: cf. *Revue Bénédictine*, XXXVI (1924), p. 62 sq. et XXXIX (1827), p. 320 sq.

(3) J'indique brièvement le groupe de ces témoins, auxquels, sans doute, d'autres viendront s'adjoiudre tôt ou tard (voir dans *Auteurs spirituels*... p. 127, fin de la note 3 de la p. 126, les références aux anciens catalogues). — 1. Munich *8215*, de Metten, XIII[e] s.; 2. Munich *12105*, de Prüel, XIV[e] s.; — 3. Munich *12607*, de Ranshofen, XII[e] s. (subsiste seulement une partie de la Préface); — 4. Olmütz *81*, XIV[e] s.; — 5. Vienne *1580*: de Heiligenkreuz, XII[e] ou XIII[e] s. (n. DCLVI de Michel Denis); — 6. Vienne *1582*, XII[e] s. (provenance indéterminée — cet exemplaire fut acquis au XVI[e] siècle par l'évêque de Vienne, Johannes Faber, de la collection de Johannes Alexander Brassicanus — n° DCLV de M. Denis, qui, curieusement, confond ici les impératrices Agnès et Cunégonde) — 7. Zwettl *225*, XII[e]-XIII[e] s. — Un huitième exemplaire germanique, que j'ai cru longtemps identique à celui de Zwettl, a été cité par Franz Richter (*Archiv für Kunde oesterreichischer Geschichts-Quellen*, III, 1849, p. 369-373) : la préface est entièrement imprimée; mais l'éditeur, par suite de je ne sais quel oubli, ne réfère pas au manuscrit, qui paraît être fort semblable au second exemplaire de Vienne. — Dans cette liste, le n° 4 m'a été signalé par Madame M. L. Bulst, de Göttingen; à Mr. Stephen A. Hurlbut, de Washington, je dois la connaissance des n[os] 1, 5 et 6. Au Dr Paul Lehmann, de Munich, je dois une première collation de la préface des n[os] 2 et 3; à M. l'abbé Th. Welter, de Paris, celle de la préface du n° 7. Enfin, M. Hurlbut a bien voulu me communiquer un texte établi par lui d'après Metz et les n[os] 1-3 et 5. Longtemps avant, M. le chan. R. Bour, de Metz, m'avait livré une collation du manuscrit lorrain. On verra plus loin ce que j'ai cru bon de retenir de cette documentation; car il n'importait, en définitive, que de contrôler la rédaction messine.

(4) Ripoll *214*; cf. *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, CLXIX, 1914, Abh. II, p. 93. Bien plus probablement, cet exemplaire remonte-t-il à la fin du XII[e] siècle.

(5) Escurial *b. III 3* (voir P. G. Antolin : *Catálogo de los Códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, I (1910), p. 167).

gustin. L'exemplaire de Metz offre également, à peu près d'accord avec ceux de Prüel, de Ripoll et les deux manuscrits de Vienne, un surplus de prières et de réflexions qui doivent provenir, pour la plupart, d'un milieu où l'on était fidèle au souvenir et à la doctrine de l'abbé Jean.

Il reste à déterminer le sens précis et la portée des renseignements d'ordre littéraire que renferme la susdite lettre de l'impératrice. A cette fin, il n'était pas inutile de la rééditer, suivant le contrôle des manuscrits.

Les recherches que j'ai pu conduire à travers cette littérature luxuriante (6) m'ont fourni une meilleure chance. J'ai retrouvé une autre lettre-préface, certainement authentique, envoyée à une moniale inconnue, où reparaissent, parmi de nouveaux développements, adaptés à la situation, plusieurs paragraphes du morceau rédigé pour la veuve d'Henri III, notamment l'un de ceux qui concernent la question littéraire. On saisit ainsi, une fois de plus, le procédé cher à l'auteur, qui consiste à se faire bravement à soi-même des emprunts, au gré des circonstances. Mais, du même coup, un problème se pose : de quel côté se trouve la composition originale? Je crois pouvoir répondre, les textes étant mis en regard l'un de l'autre, que la nouvelle préface est la première, en tout cas qu'elle est antérieure; car il ne serait point impossible, désormais, que Jean eût adressé les mêmes conseils, *mutatis mutandis*, à d'autres correspondants, soit auparavant soit même après. On conçoit aussi qu'il ait composé tout d'abord une sorte de préface neutre et typique qui renfermait seulement les déclarations d'ordre général, c'est-à-dire les parties communes aux deux préfaces conservées. Mais, pratiquement, on peut faire abstraction de ces hypothèses.

La lettre inédite nous est transmise : intacte, dans un second manuscrit de Zwettl, copié au XII[e] siècle (7) (Zwettl

(6) Je n'ai à m'occuper maintenant ni de la *Confessio theologica* (ou tripartite), ni de la *Meditatio theorica*, ni des *Supputationes* — tous ouvrages que j'ai mentionnés dans *Auteurs spirituels*... (voir la table) ni enfin des recueils partiels ou connexes, sur lesquels j'ai réuni depuis longtemps d'abondantes notes.

(7) Zwettl *164*. fol. 3-5 (à lire dans cet ordre : 3, 2, 4, 5). Je dois une collation et la copie des parties originales à l'extrême obligeance du

étant déjà l'un des lieux d'où la pièce parallèle nous revient); notablement raccourcie et arrangée, mais reconnaissable encore dans un *Vaticanus* du XIII[e] siècle que m'a signalé Mgr A. Pelzer et qu'il décrit, aussi bien, dans son excellent catalogue, paru récemment (8). Le contexte, cette fois encore, paraît nous livrer, plus ou moins bien conservé, un recueil de méditations et de prières émanant de l'abbé de Fécamp.

Avant de faire aucune remarque, j'aime mieux éditer, l'un en regard de l'autre, les deux morceaux. A gauche, je donne la préface, qu'on peut appeler, pour faire court, **S** (*ad Sanctimonialem*); à droite, la préface **I** (*ad Imperatricem uiduam*). Les parties propres sont imprimées dans le type ordinaire, dit romain ; les parties communes, dans le caractère *italique*; mais, pour gagner un peu de place, je fais courir de part et d'autre, sur toute la page, les développements prolixes. La ligne centrale et les brefs espaces que j'ai ménagés autant qu'il fallait, à droite et à gauche, pour la clarté, permettront, je l'espère, au lecteur attentif de ne pas s'égarer.

Au surplus,ayant divisé, comme j'ai pu, les deux textes en paragraphes conformes au sens, et dénombré ces sections, je vais dès maintenant proposer un petit tableau, calqué sur l'édition, mais plus clair pour l'apparence, qui donnera rapidement l'intelligence de l'un et l'autre discours. Je voudrais, cependant, prier les amateurs de textes spirituels de ne pas se contenter de mon pâle résumé; ceux-ci me paraissent être d'une rare densité, en dépit de leur curieuse concurrence, et c'est seulement par une traduction adéquate qu'on leur rendrait justice. Entre saint

R. P. Raimund Muck, qui fut longtemps, je crois, bibliothécaire de l'abbaye, en outre une copie complète du recueil aux bons offices du R. P. Benedikt Welc O. Cist. Qu'ils soient l'un et l'autre remerciés chaleureusement. — Depuis lors, ayant eu l'occasion d'étudier sur place le manuscrit, Mr. Hurblut m'a informé qu'il provenait, en fait, de la Chartreuse de Gaming, où il fut même conservé jusqu'au XVIII siècle, et qu'une copie de ce temps-là existait encore à Melk (n° *765*), établie par Nicolas de Strasbourg (*de Argentina*), prieur de Gaming.

(8) *Codices vaticani Latini*, II, 1 (1931), p. 603-605, sur le *Vat. 1057*, fol. 1-23[v].

Grégoire et saint Bernard, personne au moyen âge, que je sache, ne s'est porté vers les sommets de la vie mystique avec plus de conviction que ce moine oublié. Ses livrets, si diffus qu'ils soient, écrits du reste sans aucune prétention, attestent sa maîtrise ; les deux préfaces renferment déjà un raccourci puissant de sa doctrine.

S. 1.

Les intimes faveurs de l'amour divin sont réservées aux Épouses qui méritent vraiment ce nom.

S. 2.

Or il y a une règle des mœurs pour celle qui prétend être l'Épouse du Verbe : la pratique minutieuse et complète des devoirs et des vertus qui conviennent aux vierges vivant en communauté.

I. 1.

L'impératrice désire recevoir un recueil de textes sacrés qui lui soit une règle de conduite.

I. 2.

Depuis le décès de l'Empereur, elle a fait choix, résolument, de l'état de viduité ; elle ne veut plus servir que le Christ et donner l'exemple aux veuves pieuses et charitables.

I. 3.

Le recueil demandé, touchant la viduité, a donc été composé d'après les ouvrages des Pères.

I. 4.

Un discours est joint sur la virginité, à l'intention des moniales auxquelles s'intéresse l'impératrice.

I. 5.

Il a semblé opportun d'écrire aussi sur les œuvres de miséricorde.

I. 6.

Des aboyeurs jaloux ont beau se déchaîner. On prend hardiment le parti de cette femme qui, ayant renoncé aux honneurs et aux richesses, est devenue la bienfaitrice des pauvres et des églises.

I. 7.

Outre les florilèges indiqués, un autre livret, relatif à la contemplation, a été transcrit pour satisfaire au désir de la correspondante, désir qui ne peut procéder que d'une chrétienne ferveur.

S. 3. — I. 8.

Dans le florilège joint, destiné à la lecture et à la méditation, la « théorie céleste » se trouve exprimée.

S. 4. — I. 9.

A bien noter que cet enseignement sublime ne convient qu'aux âmes livrées à Dieu humblement ; sinon, il serait périlleux.

S. 5. — I. 10.

Il faut lire surtout ces pages, quand on se sent pris d'un désir céleste qui emporte vers la contemplation, pour goûter la douceur suprême.

S. 6. — I. 11.

(1.) Mais ne pas oublier que l'essence même de Dieu échappe à tout être mortel.

S. 6-7.

A ceux, pourtant, qui n'aiment rien que Dieu, il se manifeste de quelque manière et à la dérobée ; cette vision passagère détache de toute concupiscence. — L'âme ainsi privilégiée est un modèle à suivre ; heureuse la communauté où elle resplendit.

(2.) La vie contemplative n'est ici-bas qu'à ses débuts ; sa perfection dans le face à face est pour l'au-delà.

S. 8. — I. 12.

L'âme que la contemplation a emportée au-dessus d'elle-même, dans le monde céleste, revient vite à soi ; mais elle y a gagné beaucoup d'ardeur.

S. 9. — I. 13.

Quant à ceux qui ne sont pas capables d'une contemplation intellectuelle, ils doivent se contenter des pratiques de la vie active.

S. 10.

A l'inverse, il en est qui, par tempérament, n'ont de goût que pour les exercices purement spirituels ; il vaut mieux ne pas contrarier la grâce de leur vocation.

S. 11.

Une troisième espèce s'accommode des exigences de l'une et l'autre vie.

S. 12. — I. 14.

Bref, Dieu se laisse atteindre, en dehors des sens, par l'âme sainte qui n'aspire qu'à lui.

I. 15.

Permission est accordée d'avance de faire des copies de ce dernier livret ; mais à la condition expresse que les copistes n'y changeront rien.

S. 13. — I. 16.

Le souhait final, c'est que l'intéressée ne cesse de progresser à l'instar de Marthe et de Marie, faisant le bien tout en contemplant, afin d'arriver jusqu'à la béatitude.

I. 17.

A la béatitude daigne aussi conduire ses serviteurs et servantes Celui qui est venu sur terre pour nous sauver.

I. 18.

Jean et ses frères saluent la veuve, mère des pauvres, et font des vœux pour sa fidélité.

*
* *

Les témoins de S sont : *V* (*Vaticanus 1058*, fol. 1-2), et *Z* (Zwettl *164*, fol. 1-2). Ceux de I sont : *M* (Metz *245*. fol. 8^{v}-11), *N* (Munich *12105*, fol. 134), *O* (Munich *12607*, fol. 57), *Q* (Vienne *1582*, fol. 64-66), *R* (le manuscrit employé par Richter), auxquels j'ajoute le texte vulgarisé par Migne, d'après Mabillon : *P* (9). L'orthographe variant d'un manuscrit à l'autre, j'ai noté partout *ae* pour *e*, et de même *t* pour *c* ; pour le reste, j'ai gardé, autant que possible, les particularités traditionnelles : en principe, celles de *Z* d'une part, celles de *M* d'autre part.

[Ad Sanctimonialem]

1. Oscvletvr me oscvlo oris svi [1]. Quae osculum diuinae ueri-

[Ad Imperatricem vidvam]

1. Dudum quidem, domina imperatrix, tibi petere pla-

[S.] [1] Cant. I, 1.

[S.] *Codex Z hanc inscriptionem praemittit :* Incipit libellus Iohannis pauperis Christi collectus de scripturis et uerbis patrum ad eorum praesertim utilitatem qui contemplatiuae sunt amatores. Amen (*cf. P. L., CXLVII, 457 sq. e codice M*). *At in codice V :* Incipit IIIIa Meditatio Iohannis pauperis. 2. [Q]ue *V* (*principali littera, ut uidetur, ad artem rubricatoris relicta*).

[I.] *NOQR praem.* Incipit prologus, *et add.* libri sequentis *N*, subsequentis operis *O*, iohannis pauperis de contemplatione oracionis *R*.
2. domna *Q*.

(9) C'est plus qu'il n'en faut, en effet, pour avoir une image très nette de I. Pour ne pas charger l'apparat, j'ai laissé de côté deux autres manuscrits dont j'aurais pu fournir la collation : Zwettl *225* (très proche de *Q*), et Munich *8215* (rempli de variantes).

tatis felicissimo amore expetis, uaca et uide quoniam deus est suauis [2]. Non enim hic affectus est quorumlibet hominum, sed tantum sponsarum deum caste amantium. Si ergo ad omnia sacrae scripturae eloquia, plurimum et facillime in his quae circa uisionem dei uersantur. sentis te ad amorem diuinum inflammari, ne dubites te sponsae nomine censeri.

2. Haec est autem castae et uerae sponsae morum et studiorum compositio.

Ab omni crimine et petulantia carnis, quantum ualet, est inmunis. Vitiis quibuslibet se abstinet, uirtutibus adheret. Non est curiosa circa aliena peccata. Nul-

cuit, ut ex scripturis colligerem luculentos breuesque sermones, in quibus iuxta legem ordinis tui absque graui labore discere posses normam bene uiuendi. Omnis enim gradus, aetas et sexus ad informationem uitae suae iu sacris litteris propriam habet doctrinam [1], ut unusquisque, in uocatione qua uocatus est [2] rectissime ambulans, peruenire ualeat ad regnum in quo multae sunt mansiones [3].

2. Denique post obitum reuerendae memoriae domni Heinrici, clarissimi sapientisque imperatoris, quondam uiri tui, laudabile propositum laboriosae uiduitatis totis amplexa es uiribus. Et quamquam no-

[S.] [2] Cf. Ps. XLV, 11, et Ps. XXXIII, IX (quae loca duo scriptor coniunxit).

[I.] [1] Cf. Reg. S. Benedicti, c. XXX, l. 1. [2] Cf. I Cor. VII, 20. [3] Cf. Ioh. XIV, 2.

[S.] 5. aff. hic *V.* 7. spons. tantum *V.* 10. hiis *V.* 13. ne] non *V.* nom. sponse *V.* 14. censeri] nominari *V.* 19. castae et] descripcio *V* (*cf. infra*). 20. morum et stud. comp. *om. V.* 23. i(m)mun. *V, et add.* a 24. quibus lib. se *om V.*

[I.] 15. peru. ualeat] perueniat *N.* 20. domini *NPR.*

lum iudicat, nulli detrahit [3]. Non est bilinguis [4] nec dolosa [5], non suspiciosa nec inuidiosa [6]. Omnibus se ledentibus facile ignoscit. Iniuriarum non meminit. Litigationes [7] et tumultus fugit. Custos oris [8] et amatrix silentii, forinseca negotia, quantum ualet, salua obedientia, deuitat. Secretis et creberrimis orationibus incumbit [9]. Dulce est ei frequentius flere [10]. Sacris uigiliis et psalmodiae, non somnolenta [11], sed intenta, studet interesse. Non accusat quemquam; sed, accusata, humiliter se omnibus conformat [12]. Solitudinem in oratione, quantum licet, pro deliciis habet. Numquam otiosa inuenitur [13]. Caelestia indesinenter aut canit aut legit aut orat aut scribit aut meditatur. Ante omnia, [sanctae] obedientiae quasi specialis filia, nescit facere uolun-

bilitas, opes et etas ad repetendum thalamum te inuitarent, noluisti tamen cor tuum inclinare ad uerba hominum, pro ueris falsa cantantium; sed, erecta sursum, accinctis lumbis [4], stetisti fortiter supra pedes tuos, ut, contemptis illecebris carnis et mundi, seruias Christo domino [5] in castitate, et ceteris nobilibus matronis praebeas dignum imitationis exemplum, uidelicet ut, per continentiam tuam ad meliora prouocatae, defunctis maritis seruent fidem, eisque per caeleste sacrificium necnon et per assiduas elemosinas petant a deo peccatorum remissionem. Quam decorum et honestum est ut Christiana mulier, post

[S.] [3] Cf. Iac. IV, 11, 13. [4] Cf. Prov. VIII, 13; Eccli. VI, 1, etc. [5] Cf. Ps. XI, 3, 4; XXX, 19, etc. [6] Cf. Eccli. VI, 1. [7] Cf. I Tim. III, 2; II Tim. II 24, etc. [8] Cf. Ps. XXXVIII, 2; Reg. S. Benedicti, IV, nº 52. [9] Cf. Reg. S. Benedicti, ib. nº 57. [10] Cf. ib. nº 58. [11] Cf. ib. nº 37. [12] Cf. ib. nº 30. [13] Cf. Prov. XXXI, 27; Reg. S. Benedicti, c. XLVIII, init.

[I.] [4] Cf. Lc. XII, 35; Eph. VI, 14. [5] Cf. Reg. S. Benedicti, c. LXI, l. 24.

[S.] 28. non] nec *V.* 29. omnibus *om V.* 30. led. se *V.* 33. et *om. V.* 34. negotia *om. V.* 37. frequentius] sepius *V.* 39. sompnol. *V.* 41. acus. *V* (*bis*). 44. quantum] quando *V.* 49. sanctae *tantum in V.* quasi *om. V.*

[I.] 32. contentium *sic M*[1] (*al. m. corr.*) contendentium *P.* 34. super *P.* 35. conteptis *sic M* comptemptis *NO.* 36. seruias] iesu *add. N.* 38. castit.] caritate *N et add.* et iustitia. 39. prebeas *M.* 43. prouocate *M*, prouocare *O.* 46. eleemosyn. *P*, *etiam inferius.* 47. deo] domino *P.* rem. peccat. *N.*

tatem suam [14]. Nichil ambit honorum ; mauult enim [quantum in ipsa est] subesse quam praeesse [15]. Optimam partem semper, quantum licet sibi, cum uera Maria eligit [16]. Nec turbat aliquem nec facile turbari acquiescit. Non est gulosa, non cupida [17] [non remissa, non incerta]. Non agit quicquam perperam [18] nec superbe ; sed, sicut lilium inter spinas, sic uera sponsa inter filias [19]. Tu quoque imitare uestigia eius, si sponsa Verbi esse desideras.

primam amissae uirginitatis palmam, sic deinceps caste et sobrie [6] uiuere studeat, quatenus unius uiri uxor [7], opitulante domino, et esse et dicit ualeat. Hanc autem unius copulae gloriosam uirtutem, nisi fallor, obseruandam praenuntiat illa una costa quae tulta est de corpore uiri, ex qua formata est mulier [8].

3. Cognitis itaque piis desideriis cordis tui, mox operam dedi, et nonnullas ex opusculis patrum sententias celeriter defloraui, ut ueridica ubique tecum habeas documenta quae rectum plenius ostendant iter per quod fidelis uidua iuste et pie [9] incedere debeat.

[S.] [14] Cf. ib., c. V. [15] Cf. ib. c. LXIV, l. 23 (ed. C. BUTLER). [16] Cf. Lc. X, 42. [17] Cf. I TIM. III, 3. [18] Cf. I COR. XIII, 4. [19] Cf. CANT. II, 2.

[I.] [6] Cf. TIT. II, 5. [7] Cf. I TIM. V, 9 ; TIT. I, 6. [8] Cf. GEN. II, 21. [9] Cf. TIT. II, 12.

[S.] 51. nichil ambit honorum] honorem et dignitates non ambit *sic V*; *fortasse restituendum:* nich. a. h. et dignitatum 52. mauult] magis uult *V*. q. in ipsa est *tantum in V*. 54. partem] marie *hic add. V* (*cf. infra*) 55. quant. lic. semper *V*. sibi cum u. maria *om. V*. 56. nec] nullum *V*. aliquem *om. V*. 57. nec] non *V*. turbari acq.] turbatur *V*. 58. non (*bis*)] nec *V*. 59. non rem. non inc. *tantum in V*. 60. nec superbe *om. V*. 62. sponsa] christi *add. V* (*an recte multum dubium est, cf. quae sequuntur*) 63. uestigia huius imit. *V*. 64. uerbi sponsa *V*.

[I.] 53. castae *M*. studeat uiuere *P* (*et M**). 54. quatinus *NO*. 57. gloriam *M*, *et om.* uirtutem 58. ni *NP*. 59. obseruandum *NO*. pronuntiat *PR*. 60. culta *N* tolta *R*. 64. tui cord. *N*. 70. iter] inter *N*[1].

4. Insuper et alium addidi sermonem de uita et moribus uirginum, ad instruendas sanctimoniales quae in tuo monasterio congregatae sunt.

5. Et quia te actibus misericordiae deditam comperi, nec illud quoque me scribere piguit, quod non ecclesiis diuitias multas possidentibus, sed uiduis, orphanis, infirmis, peregrinis illisque permaxime qui uere sunt pauperes Christi proculdubio dispensandae sunt elemosinae. Haec uero omnia faciens, in laboribus meis propter multam tuam caritatem non sensi laborem.

6. Obmutescite[10], Sillei canes[11]; en ego, obturata aure[12], obstrepentem lacerationis uestrae rabiem pertransibo. In conuenticulis uestris, ut ferunt, sonat littera haec de nare canina : « Cum profitearis te monachum et monasticae religioni tacere sit proprium[13], quid ergo tibi et mulieribus?[14] Unde tibi tanta auctoritas, ut in cathedra magistrorum sedeas et ipsas etiam feminas absque rubore conscriptis scedulis doceas? » — Silete miseri. Ideo ista dicitis, quia caeci estis, duces caecorum[15]. Redite, praeuaricatores, ad cor[16], et ubi turpiter iacetis diligenter considerate. Vtinam maliciosa mens uestra resipisceret et honestarum mulierum pia opera aliquatenus imitari studeret. Nonne mulier haec totius uenerationis digna est, quae diuitiis et honoribus praetulit Christi amorem et, cum esset domina regnorum, humiliauit se et facta est serua pauperum? Taceam quod totam fere peragrauit Italiam, deuotissime uisitans sanctorum reliquias et offerens eis preciosa donaria, plurimasque faciens elemosinas in urbibus et uicis atque in omnibus locis ad quae, orationis gratia, properauit.

[I.] [10] Cf. Mc. I, 25 ; IV, 39. [11] De Scyllaeis canibus, idest Scyllae, cf. Hieron. in Ezechielem l. VI, prol. (P. L., XXV, ed. 1845, 165 D), et locos ceteros in Thesauro Linguae Latinae III (1907), 256 B, collectos. [12] Cf. Es. XXXIII, 15. [13] Cf. Reg. S. Benedicti, c. VI. [14] Cf. Ioh. II. 4. [15] Cf. Mt. XV, 14. [16] Cf. Es. XLVI, 8.

[I.] 72. et] de *add.* *N.* 76. aeccl. *M* ecclesiasticis *PR.* diuitias] diuinis *N* multa *N.* 78. permax.] maxima *N in ras.* 80. carit. tuam M^1 *N.* 82. syllei *N* scyllei *R* scillei OQ^2 scillaei *P.* obdurata *OQR.* 83. pertranseo *N.* 84. uestris *om.* *N.* fertur *N.* haec *om.* *N.* 85. religionis *P.* 86. tacere *om.* *O.* 87. katedra *O* chatedra *R.* 88. etiam] iam N^2. sedulis *M* sched. *P* cedulis N^2. 89. iste M^1 istud *PR.* ceci *et* cecorum *M.* 92. respisceret *N* respiceret *R.* aliquatinus *N.* 93. hec mulier *N.* 94. et] igitur *P.* 95. et] ut *N.* facta est *om.* *N.* 96. taceo *OQR.* ytal. *NOR.* 97. sanct. uisitans *R.* 98. donaria] munera M^1 *R.* 99. atque] et *P.* orationis] orandi *N.*

Et quia epistolaris angustia non sinit me in eius laudibus diutius immorari, libet et hoc praeterire quod, Galliarum partes regressa, similiter pauperes et ecclesias dei larga consolata est manu, sicut scriptum est : DISPERSIT, DEDIT PAVPERIBVS, IVSTITIA EIVS MANET IN SAECVLVM SAECVLI[17].

7. Verum, his procul amotis qui in terram sufflant et, ne se uideant, puluerem in oculos excitant, ad te redeo, uenerabilis Christi ancilla, ut sermo meus, qui te cepit instruere, tamquam praesens colloquendo, ad extremam suscepti operis manum, auctore deo, pertingat.

Igitur, licet illas paruitatis meae defloratiunculas quarum superius memini saluti tuae posse sufficere arbitrer, tamen, quia relatione amicorum didici te desiderare et poscere ut ipse quoque, quem de contemplatione diuina Christique amore et de illa superna Ierusalem, omnium fidelium matre[18], editum habeo, tibi scribatur libellus, multum gaudet, fateor, cor meum et in te magnificat datorem omnium bonorum deum[19]. Nisi enim Christo duce ad altiora conscenderes, ambulans de uirtute in uirtutem[20], nullo modo ualeres talia petere.

Quis non miretur animum tam feruentem qui rivulos dulcium aquarum[21] bibendo non cessat sitire? Satis stolidus est et nimis obstinatus, qui talis feminae pias preces spernit et uotis iustissimis non adquiescit.

Ecce ego, libens atque ouans, pro scire quod mihi dedit deus, paratus sum, mater ueneranda, tuae in omnibus obsequi uoluntati. Vtinam ille in me igniculus foret, qui uaporatae menti aliquid incrementi addere posset.

8. Accipe igitur tu, bona anima, praeclarum sanctae uiduitatis exemplar, *accipe*, *quaeso*, *peruigili mente*

3. Ad hoc ornamentum iugiter in te conseruandum, *queso, peruigili mente accipe illud* in

[I.] [17] Ps. CXI, 9. [18] Cf. Hebr. XII, 22 ; Gal. IV, 26. [19] Cf. Iac. I, 16 [20] Cf. Ps. LXXXIII, 8. [21] Cf. Cant. V, 2.

[I]. 100. et] igitur *P*. in *om. OQR*, eius *om. R*. 102. larga *om. N*. 103. iusticia *M*. 105. hiis *NR*. 106. se *om. N*. 107. coepit *P*. 108. conloquendo *OQ*. 113. diuini *OQ*. 114. superno *R*. iherus. *Q* hierus *P*. 116. et] ut *N*. magnificet *N*. 120. bib. aquar. *P*. 122. iustis *N*. acqui. *N*. 123. pro scire] proscire *R* prospicere *N*. quid *N*. ded. mihi *R*. 125. ille *om. N*. 126. ignicolus in me *R*.

[S.] 131. queso *om. V*. 132. accipe peru. m. *V*. (*cf. recensionem I*).

quo te delectari scio, *opusculum* hoc dulcissimae *deflorationis* meae, canticum delectabile sponso tuo et sodalibus utriusque. *In quo*

illud quod expetis meae per Christi gratiam *deflorationis opusculum. In quo* uidelicet

repperies magna ex parte caelestis theoriae dulcia uerba, quae reuerenter legenda sunt et cum timore debito meditanda, ne forte de temeritate iudicetur qui tepidus et indenotus accesserit.

4. (9.) *Vnde sciendum est quod huius libelli lectio illis praesertim debetur qui mentes suas carnalibus desideriis et terrenis concupiscentiis obtenebrari non sinunt. Quando autem ista leguntur cum lacrimis et deuotione nimia, tunc mitis lector ipso cordis palato sapit quid dulcedinis intus lateat. Si ita est, immo quia ita est, eloquiorum diuinorum archana et sublimia uerba tangere non praesumat superba et fastidiosa mens, ne forte labatur in errorem, quia caecis oculis lumen intueri non potest. Hinc etenim actum est ut plerique per heresim in [aeternae dampnationis] baratrum ruerent, alios secum in mortem trahentes, quia sacrae scripturae mysteria, quorum radices in caelo sunt, nemini perfectorum hic tota patent. Illi uero soli secundum deum sapientes, qui profunda pollent humilitate, tantum capiunt quantum [spiritus sanctus eis] reuelare dignatur.*

5. (10.) *Haec ergo frequenter lege, et tunc praecipue cum mentem tuam caelesti afflatam desiderio uides. Iustum namque est ut*

qui *in actuali* uit*a* bene *conuersa*tus est *contempla-*

tu *quae in actuali bene conuersa*ris u*i*ta *contempla-*

[S.] 133. hoc opusc. *V*. 134. dulcissima *V*.

[I.] 133. meae] *post* deflorat. *Q*, a me *N*.

[SI.] 138. reper. *RVZ*. 139. deb. tim. *NR*. 142. quod] quia *N*. 143. debetur] conuenit V. desid. et terr. concup. *om. V*. 144. non sin. obten. *V*. obten.] subiacere *R*. 145. ista *om. V*. lacrymis *P*. nimia *om. V*. 147. immo] et *R*. 148. arcana *P*. 149. mens et fastid. *V*. quia] que *Z* dum V. cecis M. 150. lumen] uerum *add. V*. non pot. int. *V*. intuere *NQ*[1] hinc etenim *etc. usque ad* dignatur (*l. 154*) *om. V*. 151. heresin *R* heresyn *N* haeresim *P*. in *om. N*. dampnat. (damn. *M*[2] *RP*) aet. (et.) d. *recensio I*. barathrum *P*. 152. incurrerent *N*. 155. pollent] in *add. OZ*. 156. eis spir. sanc. *recensio I*. 158. desid. affl. *V et add.* esse iustum *etc. usque ad* assumat (*l. 163*) *om. V*. 160. quae] qui *N*. bene] beneficio *N et om.* conuers. uita

tionis pennas assumat[1]. Eleua ergo te, tu quoque deuota anima, ut sursum corde et spiritu pro posse et nosse tuo, duce dei spiritu,

tionis pennas assumas et *sursum*

uolitans de fonte supernae dulcedinis[2] *haurias*[3], *dicens cum propheta :* [QVONIAM] APVD TE EST FONS VITAE ET IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN[4]. — SITIVIT ANIMA MEA AD DEVM FONTEM VIVVM[5]. — DOMINE DILEXI DECOREM DOMVS TVAE ET LOCVM HABITATIONIS GLORIAE TVAE[6] ; — *similiter et illa quae in amoris Cantico leguntur, ubi anima quae solum deum amat loquitur Christo dilecto suo, dicens :* VNGVENTVM EFFVSVM NOMEN TVVM. IDEO ADOLESCENTVLAE DILEXERVNT TE. TRAHE ME POST TE, CVRREMVS IN ODOREM VNGVENTORVM TVORVM[7]. DILECTVS MEVS MIHI ET EGO ILLI, QVI PASCITVR INTER LILIA, DONEC ASPIRET DIES ET [INCLINENTVR] VMBRAE[8].

6. (**11.**) *Inter haec autem scire* [te] *oportet quod illa summa et incommutabilis essentia quae deus est, in hac terra morientium, mortalibus oculis nullo modo conspici ualet*[9], *nec aliquando uisa est ab ullo mortalium,*

spiritalibus tamen et spiritu feruentibus[10], qui nihil praeter ipsum amant[11], interdum et idipsum rap-

ex quo primus parens de amoenitate paradisi in has aerumnas expulsus est.

[SI.] [1] Cf. Es. XL, 31. [2] Cf. Ps. XXX, 20 ; LXVII, 11. [3] Cf. Es. XII, 3. [4] Ps. XXXV, 10. [5] Ps. XLI, 3 (*fortem* in Clementina recensione). [6] Ps. XXV, 8. [7] CANT. I 2b-3 (de veteri lectione *unguentum* pro *oleum* Vulgatae recensionis cf R. Bened. XXXVIII, 1926, p. 98, 111, 116). [8] CANT. II, 16-17a (cum *remoueantur* recensionis alterius lectionem *amoueantur* veteris translationis compara : cf. ibid. p. 100), [9] Cf. Ex. XXXIII, 20. [10] Cf. ROM. XII, 11. [11] Cf. Reg. S. Benedicti, c. IV, l. 23 ; c. LXXII, l. 14.

[SI.] 162. assumas pennas cont. *R* assumens pennas *N*. 163. ergo *om. V.* tu *om. V.* 164. sursum ut *V.* 165. corde et spir. *om. V.* pro posse... spir.] spir. sancto duce pro p. et n. tuo *V.* 167. uolitans *om. V.* 168. quoniam *om. recensio I.* et in lumine *etc. usque ad* inclin. umbrae (*l. 177*) *om. V.* 175. odore *recensio I.* 176. lylia *R.* 177. inclinentur] remoueantur *recensio I praeter N.* 178. te *om. recensio I.* 180. nullo m. consp.] consp. non *V.* 181. est *om. QR.* ab ullo mort. *om. V.* 182. parad amoen. *M* (paradiso *M*[1]) *R* (amen.) 183. erumnas *M* erumpnas *NR.*

tim se uidendam spiritaliter exhibet, nec tamen sicuti est[12], quod in futurum expectamus. Heu et in hoc praesenti, quamuis dulcissimo, contuitu rara est hora et parua mora. Quae tamen uisionis excellentia animam quam sic repleuerit ab omni terrena concupiscentia funditus, quantum homo capax est, abstrahit.

7. Quis mihi det huius sanctissimae animae et uerae sponsae Christi, saltim ut indigno seruo, uestigia sequi. Eius enim conuersatio, ubicumque fuerit, intuentium oculis uiua et efficacissima reditus nostri ad caelestem patriam[13] est et lectio et contemplatio. Felix congregatio, quae aliquam talem pro luminis ueri et deifici[14] inhabitatione meruit accipere et imitari. Nemo enim lumen accendit et sub modio ponit, sed super candelabrum, ut his qui in domo sunt luceat[15]. Illa quidem semper, quantum in ipsa est, quietem appetit ; sed sponsus, sapientia sciens ei sic expedire, ad aedificationis laborem et ad campum certaminis eam reuocat, dicens : EGO FLOS CAMPI ET LILIVM CONVALLIVM[16]. Illa lectulum sponso ostendit floridum[17], huic ille campum necessarium. Gustat tamen saepius dulcedinem[18] *contemplati*uae *ui*tae, quae *hic incipitur, sed illic perficitur.*

8. *Mens*[20] *enim simplex,*

Hinc namque est quod *contemplati*ua *ui*ta *hic incipitur, sed illic perficitur,* ubi deus facie ad faciem[19] cernitur.

12. *Mens* et*enim* mitis et *simplex,*

[SI.] [12] Cf. I. IOH. III, 2. [13] Cf. HEBR. XI, 14. [14] Cf. Reg. S. Benedicti, Prol. l. 25. [15] Cf. MT. V, 15. [16] CANT. II, 1. [17] Cf. CANT. I, 15. [18] Cf. Ps. XXXIII, 9. [19] Cf. I COR. XIII, 12.
[20] De loco Gregorianorum Moralium (l. V, §§ 57-62), ex quo illa trahuntur, cf. « Auteurs spirituels », p. 136 sq.

[S.] 186. uidend(um) *V*. spiritaliter *om. V*. 192. excell. uisionis *V*. 197. uiua et *om. V*. effic. *hic om. V sed cf. inferius* 198. reditus nostri *om. V*. et lec. et cont.] eficacissima inuitacio *V*. 199. felix *etc. usque ad* necessarium (*l. 210*) *om. V*. 211. tamen] enim *V*.

[SI.] 211. namque] itaque *N*. 212. incipit *P*. 214. cernitur] uidetur *R*.

cum in speculationem attollitur et, carnis angustias superans, caelestia rimatur, retrahente eam mole carnis ad ima, diu super se stare nequaquam permittitur. Sed licet ipsa, superni luminis inmensitate reuerberata, celeriter ad se reuocetur, magna tamen proficit uirtute ex eo ipso quod de diuina dulcedine praelibare potest, quia, mox amore nimio accensa, ire super se festinat, et subleuata cernit, — quia uidere non possit hoc quod ardenter diligit, nec tamen [tam] *ardenter diligeret, nisi aliquatenus inspiceret.*

9. (**13**.) *Sunt aliqui minus proficientes, qui deum sibi imaginaliter fingunt, quia, in haec temporalia deformiter sparsi, illam miram et incircumscriptam lucem contemplari intellectualiter nesciunt. Quid istis* [aliud (est)] *oculus contemplationis nisi laqueus perditionis* [20] [est] ? *Ammonendi* [*sunt quippe*] *tales, ut, solius actiuae uitae exercitio contenti, contemplationis montem non praesumant ascendere quia* [sicut] *scriptum est* : ANIMALIS HOMO NON PERCIPIT EA QVAE SVNT SPIRITVS DEI [22], *et* : SAPERE SECVNDVM CARNEM MORS EST [23]. *Humanus enim animus, nisi exteriorum desideria a se repellat, interna non penetrat, quia, tanto subtilius inuisibilia conspicit, quanto perfectius uisibilia contempnit.*

10. Sunt uero quidam quorum animorum talis est conspersio ut quietem spiritus et uacationem mentis

[SI.] [21] Cf. Ps. XVII, 6. [22] I Cor. II, 14. [23] Rom. VIII, 6 (qui locus re uera legitur : *prudentia carnis m. est*).

[SI.] 217. in *om. N.* speculatione *N* speculacio(n)e *V.* 219. nequaquam] non *V.* permittit *R.* 220. immens. *recensio I praeter R.* caeleriter *M.* 221. tamen magna *Z sol.* perficit *R.* de diuinae dul. *sic M*, diuinam dulcedinem *corr. P.* 222. praelibare] aliquid *add. V.* nimio amore *N.* 224. hoc *om. N.* posset *R.* tam *om. recensio I.* 227. quia] qui *Z om. RV.* in haec t. d. sparsi (spersi *N*)] *tantum* et *V.* 229. intellectu aliter *sic M.* nesc. intel. *R.* quid istis *etc. usque ad* quippe tales (*l. 231*) *om. V.* aliud est *sic recensio I.* 230. est *sic recensio S* (*idest Z*). admon. *OPQR.* 231. quippe sunt *recensio I praeter N.* ut] hii *V.* *post* solius ac | *O deficit*, uitae actiuae *NZ sol.* 232. mont. cont. asc. non pr. *V.* 233. sicut *om. recensio S.* scr. est *om. V.* 234. dei sunt (spir. *om.*) *N* et sapere *etc. usque ad* uis. contempnit (*l. 237*) *om. V.* 235. enim] namque *R* nisi] ni *Q.* 236. subtilia *M* [1] 237. contemnit *MNP.*

[S.] 238. uero... conspersio ut] alii qui *V.* 240. quiet. spir.] mentis quietem *V.* 241. uacatio nem *etc. usque ad* lacrimis (*l. 243*) *om. V.*

in his quae ad deum sunt, idest psalmodia, oratione, meditatione sancta, lacrimis et ceteris spiritalis uitae exercitiis, diuinae speculationis intuitu adeo in se constringant, ut cetera omnia, quasi studiis suis contraria, fastidiant. Et, si ad exteriora aliquando egredi cogantur, diu sustinere non possunt; sed occupatio Marthae nimia [24], quae supra dictis utilis est et necessaria, his non tantum non prodest, sed et plurimum obest. His parcendum est ne, dum hoc quod non acceperunt ab eis uiolentius exquiritur, in gratia qua uocati sunt [25] claudicare cogantur.

11. Praeterea alii sunt, qui et fortissimi, qui utriusque uitae, idest Marthae et Mariae, exercitiis se sub moderata discretione conformant et ad imperium regis se sub iugo [26] obedientiae in suis etiam bonis uoluntatibus mactant.

12. Denique, **14.** Idcirco,

quamuis inuisibilis et incomprehensibilis in natura sua sit deus, tamen per mentem mundam et sanctam, quae solis supernis inhiat, hic [quoque] *sine aspectu cernitur, sine sono auditur, sine motu suscipitur, sine corpore tangitur, sine loco retinetur.*

[S.] [24] C. Lc. X, 41. [25] Cf. Eph. IV, 1. [26] Cf. Reg. S. Benedicti, c. LVIII, l. 35.

[S.] ceteris *om. V.* 244. spir. uitae exercitiis] spiritalia exercicia *V.* adeo in se constrigant ut] *aliter V, idest :* exterioribus ocupationibus p(re)ferant et studiis suis] sibi *V.* 246. et si ad... non possunt (*l. 247*) *om. V.* 247. sed] hiis *V (cf. l. 248)* marthae *om. V.* 248. quae supra... necessaria *om. V.* non tant. prodest] non expedit *V* 249. et plurimum obest] *aliter V* : tranquillitas animi et oracionum familiaritas eis maxime conuenit. 252. alii *om. V.* qui et *om. V.* fortissimi] quidam *add, V* qui] in *add. V.* uitae *om. V.* 253. idest. m. et m. exercitiis] exercit(us) MARIE uidelicet et MARTHE *sic V.* se sub mod. discr. conformant] *aliter V* : discretissime se temperant. 255. se hic *om. V.* sub iugo obed. *om. V.* 256. etiam in bon. uol. suis *V, et add.* se deo fidelissime. 258. Denique *etc. usque ad* sine l. retinetur *(l. 263) om. V.*

[SI.] 261. quoque *om. recensio I.*

13. *His ita praemissis,* domino deo pium tuum desiderium committo, *ut*, ipso te gubernante, *tanquam pennatum animal* [27] *effecta, per singulos dies in utraque* ui*ta proficias, modo cum Martha,* sed temperate in bonis occupata, *modo cum Maria, uerbo* dei uacans, *quatenus* in his quae potes *bene operando et* ueritatis radios quibus assuefacta es interdum *pure contemplando, ad illam beatissimam peruenias uisionem, ubi palam de patre loquitur filius* [30], tuus uere dilectus, *qui cum* patre et *spiritu*

15. *His ita* necessario *praemissis,* rogo dilectionem tuam, ut, si quoslibet inueneris qui libellum hunc uelint habere, moneas eos et diligenter transcribere et scriptum frequenter relegere, usque adeo ut aliquid addi uel subtrahi aut immutari non patiantur in eo. Hoc autem dicimus propter incuriam librariorum, qui non solum ueritatem corrumpunt, sed etiam mendatia mendatiis iungunt.

16. Sit deus tecum, et confortet te manus eius, *ut tamquam pennatum* et oculatum *animal* [28] *effecta per* d*ies* s*ingulos in utraque proficias* ui*ta, modo cum Martha* in actiua seruiens Christo in membris suis, *modo cum Maria* in contemplatiua sedens ad pedes domini, et intente audiens *uer*bum ex ore eius [29], *quatinus bene operando et pure contemplando, ad illam beatissimam peruenias uisionem, ubi palam de patre loquitur filius.*

17. Ad hanc autem pro pietate et bonitate sua per-

[SI.] [27] Cf. Ez. I, 5, 6, 9. [28] Ib, 18b. [29] Cf. Lc. X, 39. [30] Cf. Ioh. XVI, 25.

[S.] 264. hiis *V* (*NR*) domino deo *etc. usque ad finem om. V, pro quibus praestat* : secundum graciam diuine uocacionis considera quos horum in conuersacione tua imiteris. Amen.

[I.] 264 hiis *NR.* itaque *N.* 268. eos *om. N.* 269. et *om. QR.* scribere *N.* 277. etiam] et *R.* mendaciis mendacia *R.* 281. tam quam *M.* 289. domini] iesu *add. NR.* intente] in mente *N.* 290. ex ore *om. R.* eius] illius *QR.* quatenus *Q.* 297. proprietatem et bonitatem suam *N.*

sancto *uiuit et regnat per omnia secula seculorum. Amen.*

ducere dignetur seruos et ancillas suas ipse qui descendit ad haec ima ut nos ascenderemus ad illa summa [31], qui inclinauit se ut nos erigeret, qui infirmatus est ut nos fortes faceret, qui suscepit uitam nostram ut nobis donaret suam. Vnigenitus quippe est, omnipotenti patri coaeternus, *qui cum* eo *uiuit et regnat* in unitate *spirit*us sancti deus *per omnia saecula saeculorum. Amen.*

18. Ego Iohannes, ultimus seruorum Christi, et qui mecum sunt fratres, beatitudinem tuam salutamus in Christo [32], pia mater pauperum et nobile decus uiduarum.

Vale. Conseruet te in uoluntate sua semper omnipotens trinitas.

*
* *

Pour tâcher d'entendre ces deux textes remarquables dans le sens de l'histoire, il faut, avant tout, faire connaissance avec l'auteur et avec la destinataire du second, puisque, par malheur, celle du premier reste inconnue.

Sur la carrière de l'abbé Jean, qui fut longue, nous sommes loin d'être renseignés selon la mesure de notre curiosité. Sa correspondance n'a pas été conservée; une dizaine d'épîtres seulement nous sont parvenues de ci de là,

[I.] 31 Cf. Eph. IV, 8-10. 32 Cf. Phil. IV, 21-22.

[I.] 298. seruos] suos *add. N.* 307. quippe] qui *add. Q.* 313. ego *etc. om. N.* ioan. *P.* 321. semper in uol. sua *R.*

grâce à des copistes de rencontre (1). Par la chronique de Saint-Bénigne, nous connaissons du moins son origine et quelques autres détails qui ont leur prix, confirmés et complétés par ailleurs (2).

Natif de la région de Ravenne, un compatriote éminent, Guillaume de Volpiano, abbé de Saint-Bénigne de Dijon, en fit son disciple préféré (3). Il avait des lettres; Guillaume, l'appliqua, en outre, à des études de médecine. A Dijon, où il fut moine et plus tard même abbé, pour un temps (1052-1056), quand Halinard devint archevêque de Lyon, ses vertus étaient exaltées : humilité, sagesse, discrétion et le reste. A cause de sa petite taille, on le nommait « Jeannelin »; de sa propre main, il souscrivit sous cette forme familière : *Frater Iohannelinus*, avec les moines de Saint-Bénigne (4), le testament libellé par l'abbé Guillaume pour Fruttuaria en 1017. C'est en cette année-là qu'il dut quitter Saint-Bénigne, pour devenir prieur de la Trinité de Fécamp, l'une des abbayes dont

(1) Cf. *P. L.*, CXLVII, 463-476; ce recueil, tel quel, est imparfait et devrait recevoir des compléments et retouches ; la plupart des manuscrits subsistent.

(2) Cf. *P. L.*, CLXII, 287 C-D.

(3) « *Sibi ualde dilectum...*; — *ipsius prae cunctis aliis imitator studiosus* », dit la Chronique de Dijon (*l. laud.*) Ceci devait être fort connu, puisque Warin, abbé de Saint Arnoul de Metz (1046-1050), fait écho : « ... domni abbatis Willelmi qui uos unica caritate inter ceteros enutriuit, dilexit, promouit, honorauit... » (*P. L.*, CLXII, 469 D). On n'est, dès lors, pas étonné de rencontrer une prière de l'abbé Guillaume lui-même parmi celles de l'abbé Jean, dans le recueil de Metz : *Oratio domni Willelmi abbatis in commemoratione sancti Augustini ante consecrationem missae dicenda* (fol. 59v, à la suite de la prière « *Summe sacerdos* »), et l'on peut croire que la dévotion du second pour saint Augustin lui avait été insufflée par son maître. — Le texte de l'*Oratio Willelmi* se trouve maintenant sous le nom de « Guillaume de Saint-Arnoul » (*P. L.*, CL, 887), d'après une conjecture de Mabillon qui ne peut être admise ; les lettres de ce prétendu Guillaume, auxquelles Mabillon a rattaché cette prière, sont, en réalité, de l'abbé Walon (1050-1100), successeur de Warin ; il paraît, toutefois, que Walon s'appelait aussi Guillaume (cf. R. S. Bour, *Die Benediktiner-Abtei S. Arnulf vor den Metzer Stadtmauern*, 1908, p. 133).

(4) On l'aperçoit ainsi en son monastère d'origine, au moment précis où il va le quitter. Cf. *Historiae patriae monumenta : chartarum tomus I* (Turin, 1836), p. 417 *b*.

Guillaume retenait le titre. Ce dernier paraît n'avoir voulu préposer tout d'abord que des prieurs, selon le système de Cluny, dans les maisons dont il entreprenait la réforme; lui-même entendait garder la haute main (5). A Fécamp, dès le principe, il avait établi « prieur », c'est-à-dire supérieur de fait, un homme de confiance, Thierry (6). Mais en 1017, devant l'échéance qu'il sentait prochaine, il remit au même le titre abbatial de Jumiège, pour y faire observer les coutumes de Dijon (7). Or la Chronique de Saint-Bénigne nous dit bien que Jean fut prieur de Fécamp, avant d'en être abbé, choisi spécialement par l'abbé Guillaume (8). Suivant toutes les sources (9), Jean gouverna la Trinité de Fécamp en qualité d'abbé pendant plus de cinquante années (1028-1078), ayant reçu la crosse quelque temps avant la mort de Guillaume (1er janvier 1031). Une main contemporaine a noté son décès dans l'ancien obituaire de Saint-Germain-des-Prés (10), le huitième jour avant les calendes de mars (22 février). Il est licite de placer sa naissance en 990 ou peu après.

(5) Au sujet de Fruttuaria, cf. *Revue Mabillon*, 1925, p. 10 sqq.; *Auteurs spirituels*, p. 73 sq.

(6) Suivant la Chronique de Saint-Bénigne : *P. L.*, CLXII, 824 A.

(7) Suivant la Chronique de Jumiège : *Recueil des historiens des Gaules*, X (1760), 322 B. La date de 1014, proposée par *L'Histoire de l'abbaye royale de Saint-Pierre de Jumièges* (éd. J. Loth, I, 1882, p. 146) ne repose sur aucune preuve.

(8) *P. L.*, ib., 827 C. Fécamp avait été réformé par Guillaume de Volpiano en 1001, sur les instances du nouveau duc, Richard II le Bon, fidèle aux dernières recommandations de son père ; voir le *Libellus de reuelatione, aedificatione et auctoritate Fiscannensis monasterii*, § 19-21 (*P. L.*, CLI, 720-724), et cf. E. Sackur, *Die Cluniacenser*, II (1894), pp. 44-48, qui fait la critique des sources.

(9) Cf. Orderic Vital, *Hist. Eccl.*, IV, 16 et XI, 16 (*P. L.*), CLXXXVIII, 344 A, 833 D) ; et, de même, le recueil *Des miracles advenus en l'église de Fécamp*, qui remonte à l'an 1100 environ (éd. Sauvage, 1893, p. 33 : n° 22). D'autre part, les Annales de Battle (éd. F. Liebermann, *Ungedruckte Anglo-Normannische Geschichtsquellen*. 1879, p. 51) et celles du Mont (éd. Delisle, *Chronique de Robert de Torigni*, II, 1873, p. 219) rappellent que Jean reçut son titre d'abbé après Guillaume, l'abbé fondateur, en 1029; parallèlement, l'*Auctarium Fiscannense* marque son décès en 1078 (cf. Delisle, *ib.*, p. 149).

(10) Cf. A. Molinier, *Obituaires de la province de Sens*, I (1902), p. 252.

Au cours de tant d'années apparemment paisibles, vouées aux œuvres monastiques, l'abbé Jean dut avoir des loisirs pour écrire, et rencontrer beaucoup d'occasions d'exprimer ses idées ou ses sentiments en matière spirituelle, soit dans un dessein de propagande, soit pour la satisfaction de ses propres besoins (11). Il n'est même pas invraisemblable qu'il commença de rédiger des prières, étant simple moine à Dijon, en témoignage de sa première ferveur, et que plusieurs compositions de ce temps sub-

(11) Ces intentions ne s'excluent pas et, souvent, ne se laissent pas distinguer. Cependant, il y a certains textes dont l'accent est, sans doute aucun, celui d'une prière spontanée, notée dans le secret et comme sous le regard de Dieu ; il en est d'autres, à l'inverse, assez impersonnels pour devoir être regardés comme des rédactions sollicitées, écrites en vue du prochain. Les deux espèces apparaissent, si je ne m'abuse, dans l'œuvre de Jean de Fécamp. Pour le reste, on comprend aisément qu'un écrivain doué soit conduit à faire passer les effusions de sa prière intime dans le cadre d'un genre littéraire. Il suffit que, autour de lui, on ait eu connaissance de ses compositions privées, et reconnu leur intérêt d'édification. Un texte circule et trouve des admirateurs. On invite l'auteur responsable à se placer au point de vue du public ; on lui fournit même des thèmes à traiter. C'est ainsi que saint Anselme a rédigé des prières à la demande de personnes amies. La célèbre Méditation III, incontestablement authentique : « *Deploratio male amissae uirginitatis* » (*P. L.*, CLVIII, 725) est, clairement, un exercice littéraire et laisse le lecteur un peu froid. Le danger est alors, en effet, de tomber, à bout de souffle, dans le lieu commun, la phraséologie et l'enflure. Si la prière composée pour autrui et, plus généralement, destinée au public sans distinction, manque d'idées et de style, elle ne mérite plus guère notre attention, si ce n'est comme témoin d'une époque indigente. Les « libelli precum » du moyen âge offrent de nombreux exemples de cette misérable littérature, surtout pour les derniers siècles ; l'hymnologie, dans le même temps, qui surabonde, les Frères mineurs y ayant pris goût, est pleine de pièces dépourvues de tout attrait, encore que de véritables perles roulent parfois dans ce torrent. Jean de Fécamp réussit presque toujours à nous toucher par son ardente sincérité, lors même qu'il se répète, répète les Pères et ne soigne pas son style. Il arrive à saint Anselme d'être factice et exagéré. La palme, en ce concours, pourrait bien revenir à Guillaume de Saint-Thierry, beau génie religieux dont la mémoire souffre un peu d'être trop étroitement associée au souvenir de saint Bernard. Celui-ci est une grandeur à part, et vraiment unique. Mais nous ne lui devons pas de prières proprement dites ; c'est pourquoi je ne le mentionnerai pas autrement, à ce propos ; et je ne crois pas non plus qu'il serait équitable de citer les opuscules spirituels d'Hugues de Saint-Victor, qui sentent trop, à notre gré, les préoccupations scolastiques, mais qui, aussi bien, prétendent être des traités.

sistent encore, isolées ou bien fondues en divers recueils. Nous n'avons aucun moyen, malheureusement, de proposer tout de suite une chronologie précise des ouvrages de Jean de Fécamp. On pourrait sans doute les sérier, en les ramenant à des termes approximatifs, et l'on arrive en effet, semble-t-il, à des résultats qui ne manquent pas d'une certaine probabilité, et rendent compte, à peu près, des faits. Mais les questions de nature littéraire qui sont engagées là ensemble se trouvent être tellement complexes, comme je l'ai laissé entendre, que, faute de textes nets auxquels on puisse renvover le lecteur, mieux vaut surseoir à cette entreprise, pour s'attacher aux données fermes que détient la lettre-préface à l'impératrice. En toute l'affaire, cette lettre d'envoi qui ne s'ajuste plus exactement à son contexte original, demeure notre meilleure sauvegarde; bénissons, au passage, la mémoire du copiste inconnu qui songea le premier à la placer en tête du recueil qu'il s'efforçait d'accréditer par ce moyen.

L'impératrice Agnès est une des figures de l'histoire qu'on appelle pathétiques, douloureuses créatures destinées à un rôle accablant sur la scène du monde, et à des souffrances de surcroît qui ne cessent de les désigner à la pitié, de telle façon qu'on n'ose trop les juger. Agnès de Poitou-Bourgogne, par droit de naissance, était issue, en ligne mâle, de la nouvelle maisons des ducs d'Aquitaine (12), celle qui a pour chef Guillaume (935-963), troisième duc du même nom (en partant de Guillaume le Pieux † 918, le fondateur de Cluny), et premier comte de Poitiers, mais en outre pourvu du comté d'Auvergne en 951. Ce Guillaume,

(12) Ces généalogies sont compliquées ; on peut voir les tableaux de Mas-Latrie, et surtout l'*Histoire du Languedoc* par Vaissette. La première maison d'Aquitaine, celle de Guillaume le Pieux s'éteignit en 928, avec Alfred, frère de Guillaume II le Jeune (neveu du premier duc). Le titre échut à une autre famille, celle d'Ebles (*Ebolus*) (928-935), fils de Ranulphe II, comte de Poitiers (depuis 902). L'arrière grand-père d'Agnès, fils d'Ebles, est donc dénommé Guillaume III dans la succession des ducs d'Aquitaine, et Guillaume I dans celle des comtes de Poitiers ; par suite, les trois frères d'Agnès, Guillaume, Pierre-Guillaume et Gui-Geoffroi, sont appelés respectivement Guillaume VI (1029-1038), Guillaume VII (1039-158), Guillaume VIII (1058-1087) quant au duché, mais IV, V, VI, quant au comté.

dit Tête d'étoupe (*Caput stupae*), mourut, après abdication, sous le froc, à Saint-Cyprien de Poitiers; ses deux premiers descendants, Guillaume IV Fierabras (963-990), Guillaume V le Grand (990-1029), firent de même, paraît-il, dans leurs propres fiefs, l'un à Maillezais, l'autre à Saint-Maixent. Celui-ci, grand ami des moines clunisiens (13), fut le père d'Agnès, par sa troisième femme, Agnès de Bourgogne, fille du puissant comte Othe-Guillaume, allié lui-même à la maison de Bavière. Les trois frères de la future impératrice tinrent le duché successivement sous le même nom de Guillaume, de 1029 ou 1030 à 1087. Née en 1024 ou 1025, elle pouvait prétendre aux plus illustres partis. En l'antomne de 1043, son mariage avec Henri III de Bavière, roi de Germanie (14), veuf de Gunhild d'Angleterre-Danemark depuis 1038, fut célébré avec éclat à Besançon ; les fêtes continuèrent à Mayence et à Ingelheim. Le couronnement du couple impérial eut lieu à Rome le 23 décembre 1046, des mains du nouveau pape Clément II, la veille encore évêque de Bamberg. Attaché déjà aux Clunisiens, l'union d'Henri III avec une princesse de Bourgogne, resserra davantage ses liens d'amitié avec l'Ordre. Hugue de Cluny fut, en 1051, le parrain — *spiritualis pater* — de celui qui devait s'appeler Henri IV (15) et rester

(13) Cf. SACKUR, *op. laud.*, II, pp. 59, 443. Presque chaque année, il se rendait à Rome par dévotion, ou à Saint-Jacques de Compostelle.

(14) Henri et Agnès étaient cousins ; cette parenté donna lieu à de vives controverses parmi les clercs qui savaient leur droit; mais l'intervention de Cluny finit par arranger les choses ; cf. SACKUR, *op. laud.*, II, p. 257 sq.

(15) Voir *P. L.*, CLIX, 931, la lettre-réponse d'Henri III à l'abbé Hugue, à propos de la naissance de son fils aîné, écrite au début de 1051. Ce texte mériterait un commentaire, à cause des idées et sentiments qu'on y remarque : « ... feruentiori studio *diuinae contemplationi* te *inhaerere* nouimus » ; l'empereur demande les prières des moines « quorum oratio tanto purior quanto ab actibus saeculi remotior, tanto dignior quanto *diuinis conspectibus* extat propinquior ». Naturellement, c'est le chancelier qui a trouvé ces expressions, mais Henri les a faites siennes. En octobre 1056, après la mort de son mari, Agnès enverra à l'abbé de Cluny une lettre éplorée, non moins significative (*ib.* 932); elle lui recommande l'âme du défunt : « dominum meum quem diutius in carne seruare uoluistis », et non moins les intérêts de l'enfant : « *filiumque uestrum* diu sibi heredem fore ac deo dignum obtineatis ». — Le

pour la postérité l'homme de Canossa. C'est, vraisemblablement, par l'entremise d'Agnès que Jean de Fécamp reçut en 1056 la charge supplémentaire de Saint-Bénigne, pour quelque temps.

Cette même année, l'empereur mourait prématurément, ayant à peine atteint la quarantaine. Du coup, Agnès devint régente et se trouva aussitôt en butte à l'opposition des hauts seigneurs germaniques, qui entendaient bien éduquer le futur chef à leur guise. Questions de politique à part (16), le grand grief devait être la piété même de l'impératrice; le langage insolite que Jean de Fécamp tient pour sa défense un peu plus tard ne s'explique pas autrement. Dans les derniers mois de 1061, Agnès, en effet, prenait le « voile » et, par ce geste symbolique, se vouait à la chasteté (17). La réponse de ses ennemis ne tarda guère; en avril 1062, le jeune prince fut enlevé à sa mère et conduit à Cologne par l'archevêque Anno, qui menait le parti. Nous avons l'heur de posséder une lettre d'Agnès, qui remonte à peu près à ce temps-là, adressée d'Allemagne encore, semble-t-il, ou de France, au nouvel abbé de Fruttuaria, Albert, successeur de Suppo (18). Ce texte qui montre au naturel la pauvre femme, désemparée, cherchant lumière et paix « *per sanctorum loca* », est peu connu et difficile à trouver. On aura plaisir, j'en suis sûr, à le

futur Henri IV était né le 11 novembre 1050 à Goslar; le baptême eut lieu à Cologne le jour de Pâques.

(16) A ce sujet, voir principalement l'*excursus* de G. Meyer von Knonau, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV und Heinrich V*, I (1890), pp. 647-665; on y trouvera les témoignages opposés. A lire aussi sur la régence et son échec final le résumé d'A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, III, p. 666 sq.

(17) « *Sacro uelamine circumdata* » dit Bertholde de Constance, en commémorant ces événements (*Mon. Germaniae, Scriptores*, V, 1844, p. 272). Cf. Knonau, *op. laud.*, I, p. 231, n. 68 (où les références sont données); Bonizon de Sutri la traitera même de « *monacha* » (*Adamicum*, l. VI, éd. Jaffé, *Monumenta Gregoriana*, 1865, p. 647). Au sujet d'Agnès et de ses démarches, nous sommes principalement renseignés par les *Annales* de Lampert de Hersfeld (éd. O. Holder-Egger, 1894, p. 360), composées en 1077-1078.

(18) Cf. *Auteurs spirituels*, p. 75 sq.

lire (19) ; il fait, au reste, rejoindre directement la lettre-préface de Jean de Fécamp, qui ne fut pas beaucoup postérieure.

A(gnes) imperatrix et peccatrix A(lberto) patri bono et fratribus in Fructuaria congregatis in nomine domini seruitutem ancillae, cuius oculi in manibus dominae suae sunt (20).

Conscientia mea terret me peius omni larua omnique imagine. Ideo **fugio per sanctorum loca**, quaerens latibulum a facie timoris huius (21), nec minimum desiderium est mihi ueniendi ad nos, de quibus comperi quia uestra intercessio certa salus est. Sed nostrae profectiones in manu Dei sunt, et non in nostra uoluntate. Interim uero mente adoro ad pedes uestros, rogans ut Gregoriana pietate in Traianum (22) petatis mihi ueniam a Domino; quia namque ille unus homo ab infernis claustris exorauit paganum, multi uos facile saluabitis Christianam unam. Quodsi decreueritis, peto ut in signum pietatis societatem et fraternitatem uestram mandetis et mittatis mihi quam primum. Rogo etiam ut **paruum quod mitto munusculum** admonitionis signum suscipere dignemini, quatenus credam quia de me curare inceperitis.

Valete, et tu, pater bone, diligenter commenda me spiritalioribus fratribus de coenobiis atque cellis, ut faciant me participem in orationibus et ieiuniis atque omnibus benefactis suis.

La souveraine dépossédée, mais qui, dès lors, avait elle-même renoncé dans son cœur aux biens du monde,

(19) Je l'emprunte à Giesebrecht, *Geschichte der Kaiserzeit*, III (1890), p. 1255. Sans beaucoup tarder, vraisemblablement, l'ex-impératrice se rendit pourtant à Fruttuaria, pour répondre à l'invitation de l'abbé, qui l'avait tout d'abord effrayée. Cette lettre en effet dut précéder la visite rappelée par Berthold de Constance en 1062.

(20) Cf. Ps. CXXIII, 2^b (« Sicut oculi ancillae in manibus dominae suae »).

(21) Cf. Es. XVI, 4 (« Habitabunt apud te profugi mei : Moab, esto latibulum a facie uastatoris ») ; II, 10 (« Ingredere in petram... a facie timoris Domini »).

(22) Allusion à un récit, fameux au moyen âge, conté dans la *Vita S. Gregorii Magni* par Jean Diacre (cf. *P. L.*, LXXV, 105 sq.)

parcourait donc les sanctuaires, et faisait aussi des largesses humblement, de la plus gracieuse manière. Ces pèlerinages et ces aumônes durent se prolonger, et l'on finit par mener grand bruit, sans doute, au sujet de la conduite d'Agnès; car Jean de Fécamp s'élève avec beaucoup de force contre ses détracteurs, jusqu'à les traiter de « misérables » (23). Il semble, d'après les termes employés, que le scandale était surtout de voir l'ex-impératrice combler les églises et monastères de ses bienfaits, et que de hauts dignitaires ecclésiastiques, peu tendres pour les moines, s'offensaient particulièrement de ce spectacle. Quant à l'abbé, il ne serait pas lui-même si violent, s'il n'avait déjà eu l'occasion de se poser en défenseur, et de recevoir pour cela des reproches qui l'enragèrent. Ces discussions et leurs prétextes avaient dû prendre un certain temps.

Aussi bien, la lettre-préface garantit, dans ce même passage, qu'Agnès avait alors « traversé l'Italie presque tout entière ». On y apprend, de plus, qu'elle était « retournée » en France. La raison de ce voyage dans certaines « régions des Gaules » — comprenons : en Bourgogne et en Aquitaine — se laisse deviner aisément, et l'on arrive ainsi à mieux préciser les mouvements de la pieuse veuve, que rien ne retenait plus en Allemagne depuis le fatal mois d'avril 1062 qui l'avait privée de son fils et du pouvoir ensemble. Elle avait deux motifs de retourner en France, avant d'aller se fixer à Rome, terme prévu de ses dernières ambitions. Elle possédait en son pays natal des biens patrimoniaux qu'il lui fallait liquider pour l'accomplissement de ses vœux; de là vinrent, en effet, les largesses innombrables qui firent des jaloux. En outre, elle avait associé à ses propres desseins sa belle-sœur Ermensinde (24), veuve du duc d'Aquitaine, Guillaume VII Aigret († 1058). Au début de l'année 1064, Pierre Damien, dans son grand

(23) Voir ci-dessus la lettre « *Ad imperatricem* », § 6.

(24) On lit, dans la Chronique de Saint-Maixent, relatant le décès de *Willelmus Acer* (Guillaume VII) : « Huic fuit coniuncta in coniugio Ermensindis, quae amore illius uouit se uiduam et castam permanere usque ad mortem » (éd. Marchegay, *Chronique des Églises d'Anjou*, 1869, p. 400).

style (25), nous décrira l'arrivée de ces deux malheureuses femmes, dont l'amour de Dieu restait la seule ressource ici-bas : « *Regina Saba uenit in Hierusalem audire sapientiam Salomonis; imperatrix Agnes Romam adiit addiscere stultitiam piscatoris... Illa, sicut sacra testatur historia, ingressa est cum multo comitatu et diuitiis...; ista uero cum Hermisinde cognata sua, non dispari sancti spiritus feruore succensa, tanquam Maria Magdalena cum altera Maria ueniunt ad sepulcrum, non ut corpus Iesu perungant fomentis aromatum, sed ut pedes eius fluentis irrigent lacrimarum* ».

Le cardinal Pierre était lui-même revenu à Rome, en novembre 1063, de sa légation en France (26), pour les affaires d'Alexandre II (Anselme de Lucques, créé le 30 septembre 1061). C'est alors qu'il fit connaissance avec Agnès (27). Assis dans l'ombre de la Confession de Saint-Pierre, il reçut les plus intimes confidences touchant sa vie entière, sans excepter les années d'enfance; parmi les soupirs et les gémissements, tout fut recherché et déclaré en présence de l'Apôtre, dans cette singulière visite « *ad*

(25) *Opusculam LVI : De fluxu mundi gloria et saeculi despectione* (*P. L.*, XLIV, 807 D). En réalité, c'est bien une lettre, et Agnès en était la destinataire : « Scuto bonae uoluntatis dei coronatae **Agneti imperatrici,** Petrus peccator monachus » (*ib.*). Agnès venait de repartir pour l'Allemagne, où elle avait encore affaire (cf. *Revue Bénédictine*, XLIV, 1932, p. 136). Les lignes citées forment le début même de cette lettre, magnifique d'un bout à l'autre. Ermensinde est nommée encore dans une lettre postérieure : « sancta mulier Herminsinda relicta quandam germani tui » (*P. L.*, CXLIV, 443).

(26) Nous avons le récit même de ce voyage, fait par un moine qui escortait le légat (*P. L.*, CXLV, 865-880). C'est alors que Pierre Damien eut la joie de visiter Cluny (*ib.*, 857-860). Le grand monastère bourguignon se trouvait en difficulté avec l'évêque de Mâcon ; le différend fut réglé au synode de Chalon, qui dut se tenir au cours de l'été, Voir *ib.*, 857 sq., la lettre d'Alexandre II aux archevêques de France, qui accréditait le légat (JAFFÉ, *Regesta*, n° 4506). De retour à Fonte Avellana dans les derniers jours d'octobre, Pierre Damien adressa aussitôt aux moines de Cluny la fameuse épître, dans laquelle sont exaltées leurs observances (*P. L.*, CXLIV, 378-386).

(27) Sur la correspondance de Pierre Damien avec Agnès, et leurs relations, cf. *Revue Bénédictine* (1932), pp. 134-140 ; on trouvera là aussi des indications précises au sujet des quatre voyages que la souveraine déchue fut obligée de faire en Allemagne entre 1062 et 1077.

limina »; sur quoi, le ministre du Seigneur estima qu'il n'y avait pas lieu à la moindre pénitence supplémentaire; il suffisait de poursuivre la voie des bonnes œuvres dans laquelle la nouvelle convertie s'était engagée (28).

Cependant, l'ancienne impératrice, qui avait encore des partisans au-delà des monts, se vit obligée peu après, presque subitement, de regagner la cour germanique; très vraisemblablement, le suprême pontife usait d'elle aux fins de sa politique, et Pierre Damien n'y vit pas d'inconvénients. Dès le mois de janvier 1064, elle se trouvait à Tribur (29); cette première absence, loin de Rome, fut prolongée jusqu'en juillet 1065 environ (30).

Dans le cadre que nous venons d'indiquer à grands traits, il est facile, maintenant, de donner à la lettre de Jean de Fécamp la place qui lui revient. Elle fut écrite, selon la plus grande vraisemblance, à la fin de l'année 1063, dans le temps même que la souveraine, ayant renoncé décidément au monde, arrivait à Rome pour y demeurer, et qu'elle y rencontrait saint Pierre Damien, devenu tout aussitôt le guide de sa conscience. Ses pèlerinages (31) et la distribu-

(28) « Sed, ut hi qui ad Apostolorum limina confluunt sanctae deuotionis tuae salubriter imitentur exemplum, sub arcana quoque beati Petri confessione ante sacrum altare me sedere fecisti, ac per lugubres gemitus et amara suspiria ab ipsa quinquennis infantiae tenera adhuc et nuper ablactata leuitate coepisti ; et tamquam illic ipse beatus Apostolus corporaliter praesideret, quidquid subtile uel minutum in humanitatis tuae potuit titillare uisceribus, quidquid in cogitationibus uanum, quidquid praeterea subrepere potuit in sermone superfluum fidelibus est relationibus euolutum. Ad quod mihi uisum est ut nil aliud confitendi paenitentiae pondus iniungerem, nisi ut diuinae legationis elogium iterarem : AGE QVOD AGIS, OPERARE QVOD OPERARIS, uel illud quod his qui Thiatyrae erant per angelum mittitur : NON MITTAM SVPER VOS ALIVD PONDVS, TANTVM ID QVOD HABETIS TENETE (*Apoc.* II, 25-26). Nam, deo teste, ne unum quidem diem ieiunii uel cuiuslibet afflictionis indidi, sed ut in coeptis solummodo sanctis perseuerares operibus imperaui » (*P. L.*, CXLV, 814 C-815 A).

(29) Cf. KNONAU, *op. laud.*, I, p. 368 sq. Les chartes nous renseignent exactement.

(30) Le 29 juin, Agnès était encore à Trèves : *ib.*, pp. 459-462.

(31) Rapprocher, à cet égard, le développement consacré par le cardinal, dans sa lettre, à la vénération des reliques (*P. L.*, CXLV, 845). Toute cette lettre n'est guère autre chose, en effet, qu'une sorte de directoire de conscience ; frappé de ce qu'il venait de voir et d'entendre,

tion de sa fortune avaient pris fin; son avenir, en principe, était fixé, et d'ailleurs sa réputation faite devant le monde. Au plus tard, pourrait-on, me semble-t-il, reporter jusqu'aux premiers mois de 1064 l'envoi du message adressé de Fécamp. C'est en pensant qu'il atteindrait Agnès à Rome, dans le monastère choisi dès lors par elle (32), que l'abbé Jean a dû l'expédier tout d'abord.

Sous cette préface, il envoyait à « Dame impératrice » un petit lot d'ouvrages spirituels : en premier lieu, un recueil, depuis longtemps sollicité et promis, de « *sermones* clairs et courts », tirés de l'Écriture et des Pères, au sujet de la viduité chrétienne, puis, dans le même contexte, un « *sermo* » destiné aux moniales et concernant leur genre de vie, ainsi qu'un troisième, distinct des précédents apparemment, sur les œuvres de miséricorde (33). De tout ceci, rien ne nous est parvenu, que je sache. Rien, en tout cas, n'en est passé dans le recueil de Metz. D'où il faut conclure nécessairement que ce même recueil, tel que nous le détenons, est indépendant du groupe d'ouvrages envoyés à Agnès vers 1063, et que la lettre *Dudum quidem*, placée au commencement du volume, y est une pièce détachée, sans lien d'origine avec la suite. Néanmoins, la conservation s'explique, dans son contexte actuel (34), de cet impor-

Pierre Damien reprend, à l'égard surtout des deux dernières années, les principaux points sur lesquels ses conseils pouvaient être utiles à sa « pénitente »; cette expression semble moderne; il n'en est pas de meilleure, en la circonstance.

(32) Une maison de moniales dépendant du Latran, me paraît-il, (probablement SS. Serge et Bacchus, cf. *Lib. Pontificalis*, éd. Duchesne, II, p. 58), où elle revint après ses voyages vers le nord (deux seulement eurent quelque durée), et où elle s'éteignit le 14 décembre 1077, assistée par Grégoire VII; le 5 janvier suivant, on lui fit des obsèques solennelles à Saint-Pierre, et le sarcophage fut déposé dans l'église ou chapelle de Sainte-Pétronille (cf. *Annales Bertholdi*, *Mon. Germ.*, *Scriptores*, V, p. 303 sq., avec un tableau de ses observances).

(33) L'expression « *pauperes Christi* », à propos de la troisième partie, sur les aumônes, désigne les moines. C'est un titre que les Chartreux prirent à l'origine. Il se présente curieusement joint au nom de Jean, au début des livrets du manuscrit Zwettl *164* : « *Incipit libellus Iohannis pauperis Christi...* »; celui-ci doit donc s'en être couvert.

(34) L'on peut concevoir que, par suite d'un déplacement, cette préface, jugée digne d'être conservée, fut jointe plus tard, dans l'entourage d'Agnès, à la partie la plus substantielle de l'envoi, c'est-à-dire au

tant document, faute duquel les principaux écrits de Jean de Fécamp seraient dans une confusion complète, au regard de l'histoire.

Après avoir détaillé la composition du nouveau florilège que nous ne connaissons pas autrement (§ 1-5), puis s'être élevé vivement contre les détracteurs de sa correspondance (§ 6), l'abbé annonce à celle-ci qu'il veut déférer, en même temps, à son désir d'avoir un exemplaire d'un autre livret, publié antérieurement, qui traitait « *de contemplatione diuina Christique amore et de illa superna Hierusalem omnium fidelium matre* (35) ». Et Jean, de remarquer, en son empressement : « *Multum gaudet, fateor, cor meum... Nisi enim Christo duce ad altiora conscenderes, nullo modo valeres talia petere* ». Plus loin encore (36), il qualifie l'ouvrage en question : « *deflorationis opusculum, in quo uidelicet reperies magna ex parte* caelestis theoriae dulcia uerba, *quae reuerenter*

livret relatif à la contemplation. Au total, cette explication paraît avoir beaucoup de chances d'être juste. On comprendrait ainsi, tout à la fois, comment cette même pièce a été sauvée, et le lien qu'elle garde réellement avec l'un des éléments du recueil primitif. D'autre part, le livret relatif à la contemplation fut, lui-même, soit avant soit (peut-être) après ces arrangements, accru d'autres livrets analogues et de prières ayant la même origine, et préservés dans les mêmes milieux. Ainsi fut formé le recueil de Metz et ses pareils, de telle sorte que cet ensemble littéraire qui nous atteint représente, au bout du compte, plus et moins que n'indiquent les termes de la préface. Au contraire, la préface écrite pour la moniale inconnue ne concerne, strictement, que le livret sur la contemplation et son complément immédiat ; mais elle nous arrive en un contexte notablement différent, que je remets à plus tard de décrire exactement, afin de ne pas embrouiller les questions.

(35) Cette description, propre à la préface pour Agnès, suffirait à démontrer que l'autre préface est antérieure. Dans celle-ci, l'auteur s'est contenté des indications plus générales (S § 3-5 = I 8-10).

(36) Cette phrase appartient, sauf de légers changements, à l'un et l'autre morceau, et l'on peut ainsi se convaincre qu'il s'agit bien, dans les deux cas, du même « livret ». Grâce à cet exemple et aux autres détails du même genre, on devine sans peine que, le livret sur la contemplation étant déjà muni d'une préface faite pour lui et qui le définissait, l'auteur, désirant satisfaire l'impératrice, s'est borné à retoucher la préface pour la circonstance ; à ses yeux, ce morceau déjà composé était indispensable, comme un guide pour la lecture. Saint Anselme procéda à peu près de même, quand il adressa à la comtesse Mathilde son propre recueil de prières.

legenda sunt et cum timore debito meditanda... » (37). Ces indications ne laissent place pour nous, par bonheur, à aucune méprise. Les termes employés correspondent aux premiers textes qui font suite à la lettre *Dudum quidem* dans le manuscrit de Metz, si bien que ces textes s'identifient certainement avec le « livret » promis à l'impératrice. On comprend désormais pourquoi la lettre a été recueillie. Sans s'ajuster au recueil messin, elle établit ce qu'on peut appeler son autorité, en indiquant les intentions expresses de l'auteur du livret, bien plus, en révélant sa qualité, la pièce étant munie d'une signature en règle.

Or, les premières parties du recueil (fol. 11v-27) et, dans la même mesure, le « livret », tel que Jean de Fécamp lui-même l'a signalé, ne sont pas autre chose qu'une portion définie des *Méditations* pseudo-augustiniennes, si souvent imprimées depuis la fin du XVe siècle (38). Voici la concordance des morceaux, sous les titres traditionnels, dont le *Liber supputationum sancti Augustini*, source immédiate (39), avait retenu à très peu près la rédaction, mais

(37) Suivent des conseils relatifs à la contemplation, dont j'ai tâché de faire valoir le passage le plus important dans *Auteurs spirituels*, p. 136 sq., en le rapportant à ses sources traditionnelles. Vers la fin de sa lettre, (§ 15), l'abbé autorise l'impératrice à laisser prendre des copies du « livret » sur la contemplation, le cas échéant ; mais il réclame des scribes une fidélité absolue, n'admettant point que son texte fût en rien modifié. Ceci prouve qu'il était un écrivain attentif, en dépit de ses répétitions. Il ajoute donc à dessein : « Hoc autem dicimus propter incuriam librariorum, qui non solum ueritatem corrumpunt, sed etiam mendacia mendaciis iungunt ».

(38) Coustant a donné un texte revisé de cette rédaction vulgaire en 41 chapitres, dans l'*Appendice* du tome VI des œuvres de saint Augustin (*P. L.*, XL, 901-942) ; ni « l'admonition » (*ib.*, 897-900), ni l'annotation, pour laquelle le manuscrit de Metz avait été consulté, ne suffisent à rendre à l'ouvrage fondamental sa vérité.

(39) Les manuscrits de cet ouvrage apocryphe apparaissent depuis le XIVe siècle, et sont fort nombreux ; la liste en serait très longue à établir. Je me contente d'indiquer pour la France : Paris, B. N. *1201*, *2971* et *Acq. 333* ; Grenoble *180* (sous le nom de saint Anselme) ; Laon *172*, XIVe siècle (la meilleure rédaction que j'aie pu distinguer) ; Marseille *211* ; Metz *612*. Il serait aisé d'en inscrire plus de vingt autres, partout dispersés. Barthélemy Carusi, ou l'Urbinate (évêque d'Urbino en 1347), cite déjà expressément ces « *Supputationes* » dans son *Milleloquium*, composé vers 1345. Bien plus, l'ouvrage devait exister dès la

que le compilateur des *Méditations* a dû supprimer, pour donner un air d'unité à son travail.

1. INCIPIT LIBELLVS DE SCRIPTVRIS ET VERBIS PATRUM COLLECTVS AD EORVM PRAESERTIM VTILITATEM QVI CONTEMPLATIVAE VITAE SVNT AMATORES.

Psalmus. Deus misereatur nostri (40). Summa trinitas, uirtus una et indiscreta maiestas, deus noster, deus omnipotens, confiteor tibi ego ultimus seruorum tuorum... — ... et beata tui sine fine uisio et laudatio, ubi tu cum illo et ille tecum in communione sancti spiritus aeternaliter ac sempiternaliter uiuis et regnas deus per omnia secula seculorum. Amen.	**Medit.** c. XII-XVII (41).

EXPLICIT DE CONTEMPLATIONE DIVINA PRIMA PARS.

fin du XII[e] siècle ; Herrade de Landsberg en reproduisit des extraits dans son célèbre *Hortus deliciarum*, si malheureusement brûlé à Strasbourg en 1871 ; les notes d'A. de Bastard, que j'ai examinées (Paris, B. N., *Fr. N. Acq. 6083*, ff. 117[v]-118 et 150), donnent ce titre répété : « *Augustinus. In libro supplicationum* », une fois : « *Augustinus de superna Iherusalem* ». En outre, on connaît diverses versions en langue vulgaire : allemande (probablement de Jean de Neumarkt, 1352-1380), néerlandaise (imprimée en 1500), toscane (edition partielle de BARBIERI, Bologne, 1862). — Parallèlement aux *Supputationes*, une collection intitulée « *Suspiria beati Augustini* » a obtenu un grand succès en Allemagne au XV[e] siècle ; il est possible qu'elle ait été tirée directement du *Libellus* original au XIV[e] siècle. J'en connais une vingtaine d'exemplaires (à titre d'exemple : Bruxelles *11769-74* et *11860-65*, Vatican *Vat. Lat. 456* f. 18) ; l'édition offrirait quelque intérêt.

(40) Cette rubrique, prescrivant la récitation d'un psaume, comme pour marquer le début d'un exercice, n'a point passé dans les *Méditations* ; il en est de même des rubriques suivantes de même sens. Au contraire, dans le *Liber supputationum*, qui est la source directe des *Méditations*, ces prescriptions sont un peu développées.

(41) *P. L.*, XL, 909-914. Dans le manuscrit de Metz, le texte est continu, hors une division nette, qui correspond au début du chapitre XIII : *Hucusque omnipotens trinitas...* (*ib.*, 910) ; dans le manuscrit de Zwettl *164*, ce morceau forme une partie distincte, sous un titre qui lui est propre.

2. INCIPIT PARS SECVNDA DE CHRISTI AMORE SIMVL ET DE ILLA SVPERNA HIERVSALEM MATRE NOSTRA.

Psalmus. Eructauit. Spes mea christe deus hominum tu dulcis amator /... Tu deus meus uiuus et uerus, pater meus sanctus, dominus meus pius... — ... Et iterum : « Qui diligit me diligetur a patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum ».	Medit. c. XVIII-XXV (42).

EXPLICIT PARS SECVNDA THEORETICAE SPECVLATIONIS.

3. INCIPIT PARS III^a VBI MENS DEVOTA DEO AD ALTIOREM CONTEMPLATIONIS GRADUM ASCENDIT.

Psalmus. Te deum laudamus. *Psalmus.* Benedicite omnia. *Psalmus.* Laudate dominum. Benedic animea mea domino, et omnia quae intra me sunt nomini sancto eius... — ... Tibi benedictio et claritas, tibi gratiarum actio, tibi honor, uirtus et fortitudo, deo nostro in saecula saeculorum. Amen.	Médit. c. XXVII-XXXIII (43).

Ce tableau représente rigoureusement, sur la foi des titres, l'ouvrage annoncé à l'impératrice Agnès. En fait, le manuscrit de Metz propose, aussitôt après (fol. 27-35), au lieu de l'*explicit* attendu, une sorte de supplément en quatre sections, conçu selon un plan identique, et dont l'authenticité ne peut faire doute. Ces quatre sections

(42) *Ib.*, 914-920. Le manuscrit de Metz a, malheureusement, perdu un feuillet (entre les feuillets actuels 17v et 18) ; dans cette lacune, disparaît la partie du texte qui, dans l'imprimé, s'étend de la dixième ligne du chap. XIX (*ab imo* : ib., 916), jusqu'à la neuvième ligne du chap. XXI (ib., 917). Il faut donc quérir ce morceau dans les congénères. Après le chap. XXV, le compilateur des *Méditations* a inséré, pour en faire son chap. XXVI, le grand poème rythmique de Pierre Damien, intitulé par tradition *De gaudio paradisi* (*P. L.*, CXLV, 980 sq. ; cf. *Revue Bénédictine*, XLI, 1929, p. 349).

(43) *P. L.*, XL, 921-927.

donnent aussi la suite des *Méditations* pseudo-augustiniennes, à travers la tradition du *Liber supputationum* (44). Il n'y a aucune difficulté à supposer que cette partie existait déjà également avant 1063, et qu'elle avait eu pour dessein dès l'origine, même si elle a circulé séparément (45), de prolonger, sous la forme d'un livret complémentaire, l'enseignement, du livret proprement dit. Les rubriques permettront d'en juger, de même que la disposition.

1. INCIPIVNT PRECES ARDENTIS DESIDERII VT FIDELIS ANIMA SOLVM CHRISTVM POSSIT AMARE, QUIA BONVS ET MALVS AMOR NON SE SIMVL IN VNO CAPIVNT PECTORE, SICVT SCRIPTVM EST : NEMO POTEST DVOBVS DOMINIS SERVIRE (46).

Psalmus. Iubilate deo omnis terra.

Iesu nostra redemptio, amor et desiderium (47), deus de deo

(44) Elles reparaissent, d'autre part, parmi les prières attribuées à saint Anselme, suivant cet ordre : *Orationes XVII, XVI, XVIII, XIX* (*P. L.*, CLVIII, 891-902). Cette tradition faussée, sous le nom de saint Anselme, est déjà saisissable dans les manuscrits dès le XIVe siècle. Il faut noter, en outre, qu'elle est meilleure, matériellement, que celle des *Supputationes* ; la lacune du chapitre XXXVII des *Méditations* (*P. L.*, XL, 934) n'y existe point.

(45) On peut apporter deux preuves, au moins, de cette existence séparée : l'attribution, que je viens de rappeler, des mêmes morceaux à saint Anselme, à l'exclusion de ceux du livret principal ; leur transcription indépendante, sans nom d'auteur, dans un manuscrit du Bec, qui remonte, assez probablement, jusqu'au XIe siècle : Paris, B. N. *13593*, fol. 40-51v. — Dans ce dernier contexte, des extraits des Pères précèdent, réunis peut-être pour l'édification, mais n'offrant rien de commun avec les ouvrages de Jean de Fécamp ; il y a un titre ancien, en partie effacé : « *Hic libellus* [*reclinatorium?*] *anime nuncupatur* ; les textes sont distribués de même que dans le manuscrit de Metz, avec leurs rubriques propres ; celles-ci présentent quelques variantes : « Preces *sancti* desiderii... » Il va de soi que ce témoin partiel est fort important, vu son âge, en regard de la tradition messine.

(46) MT. VI, 24.

(47) Premiers vers de l'hymne pour la fête de l'Ascension.

adesto mihi seruo tuo, te inuoco, ad te clamo clamore magno in toto corde meo... — ... da mihi effectum peticionis et desiderii mei, intercedente et orante et impetrante gloriosa genitrice tua domina mea cum omnibus sanctis amen.

Medit. c. XXXV (48).

2. HIC PECCATRIX ANIMA GEMIT NIMIS ET DOLET, VIDENS TERRAM SINE AQVA (49), ET IDCIRCO PRO (50) DESIDERIO LACRIMARVM DEVOTAS PRECES FVNDIT AD DEVM (51).

Psalmus. Quemadmodum.

Christe domine, uerbum patris, qui uenisti in hunc mundum peccatores saluos facere rogo te per indulgentissima misericordiae tuae uiscera... — da mihi effectum peticionis et desiderii mei precibus et meritis omnium sanctorum.

Medit. c. XXXVI (52).

3. HIC OPTAT ARDORE NIMIO MENS PIA ET DATOREM OMNIVM BONORVM DEVM (53) HVMILITER ROGAT VT, DIVINAE GRATIAE FVLTA PRAESIDIO, HOC CONSTANTER AGERE <VALEAT> (54) QVOD APOSTOLVS PRAECIPIT DICENS : SI CONSVRREXISTIS CVM CHRISTO, QVAE SVRSVM SVNT QVAERITE VBI CHRISTVS EST IN DEXTERA DEI SEDENS, QVAE SVRSVM SVNT SAPITE NON QVAE SVPER TERRAM (55).

(48) *P. L.*, XL, 928-930 (et cf. *P. L.*, CLVIII, 894-897).

(49) Cf. Ps. CVI, 35 (« Posuit desertum in stagna aquarum, et *terram sine aqua* in exitus aquarum »).

(50) On voudrait lire : *prae*; mais le manuscrit de Paris *13593* confirme la rédaction de Metz : *ideo pro.*

(51) Dans le manuscrit de Paris : *d. l. orat ad dominum.*

(52) *P. L.*, XL, 930-932 (et cf. *P. L.*, CLVIII, 891-894).

(53) L'un des textes chers à l'auteur ; voir la préface pour Agnès § 7 : « ... multum gaudet, fateor, cor meum et in te magnificat *datorem omnium bonorum deum* ».

(54) Mot restitué grâce au concours du manuscrit de Paris déjà cité, qui présente ici quelques petites variantes.

(55) Le même manuscrit continue la citation de COL. III, 1-2 : « Mortui enim estis et uita uestra... et uos apparebitis cum ipso in gloria » (v. 3-4).

Psalmus. Quam dilecta (56). Iesu domine, Iesu pie qui mori dignatus es propter peccata nostra et resurrexisti propter uiuificationem nostram, rogo te per gloriosam resurrectionem tuam (57), resuscita me de sepulchro uiciorum et peccatorum omnium... — ... donec ueniam ad te pacem ueram, ubi non est arcus, scutum, gladius et bellum (58), sed est summa et certa securitas et secura tranquillitas et tranquilla securitas et iocunda felicitas et felix aeternitas et eterna beatitudo et beata tui uisio et laudatio in saecula saeculorum amen.

Medit. c. XXXVII[a] (59).

4. VIR DESIDERIORVM (60) ET CAELESTIVM CONTEMPLATOR, PRAESENTIA FASTIDIENS, FVTVRA DESIDERANS, GEMIT EX FVNDO CORDIS ET PLORAT COTIDIE DOLENS SE IBI NON ESSE VBI DILECTVM SVVM REVELATA FACIE (61) MEREATVR VIDERE, SICVT SCRIPTVM EST (62) : CVPIO DISSOLVI ET ESSE CVM CHRISTO.

(56) Le manuscrit de Paris ajoute ici une rubrique, relative au texte suivant : *Sequitur oratio lacrimosa.*

(57) C'est l'un des tours préférés de Jean de Fécamp, pour appuyer ses invocations ; voir par exemple dans la prière « Summe sacerdos » § 10 (*Auteurs spirituels*, p. 122, l. 103) : *Rogo te domine per ipsum sacrosanctum et uiuificum mysterium corporis et sanguinis tui...*

(58) Cf. Ps. LXXV, 3 (« Ibi confregit potentias arcuum, scutum, gladium et bellum »).

(59) *P. L.*, XL, 934-934 (et cf. *P. L.*, CLVIII, 897-899). Dans les anciennes éditions, il y a une lacune après le début du § 6 de ce chapitre XXXVII : la fin de la prière *Iesu domine* disparaît, ainsi que le commencement de la quatrième prière. Les Mauristes ont rétabli le texte complet d'après le manuscrit de Metz. La tradition du pseudo-Anselme est également complète.

(60) Cf. DAN. IX, 23 ; X. 19.

(61) Cf. II COR. III, 18.

(62) Cf. PHIL. I, 23 (« Coartor autem e duobus habens *dissolui et esse cum Christo...* »

Psalmus. Iubilate domino.	
Christe domine, uirtus et sapientia patris (63), qui ponis nubem ascensum tuum, qui ambulas super pennas uentorum (64) ... obsecro et suppliciter rogo, da praepetes pennas fidei, da celeres alas uirtutum,.. — ... tota karitate amplexus sum (65), toto amore inhaesi, ipsum laudo, benedico atque adoro, qui uiuit et regnat in saecula saeculorum amen.	Medit. c. XXXVII b (66).

Il est donc vraisemblable, par suite de cette simple description, que Jean de Fécamp adressa à la souveraine ce même groupe de prières qu'on peut appeler extatiques, conjointement avec le livret sur la contemplation, dont elles paraissent n'être qu'un appendice. Cette impression devient presque une certitude, lorsqu'on observe que la tradition de Zwettl associe plus étroitement encore, dans une seule série (67), les parties distinguées par la tradition messine (68); au surplus, les mêmes rubriques sont encore données, sans changement considérable (69).

(63) Cf. I Cor. I, 24.

(64) Cf. Ps. CIII, 4.

(65) Terme d'un bref développement, où l'on reconnaît une reprise de la célèbre antienne pour la fête de sainte Agnès : « Ecce quod concupiui iam teneo... quem in terris posita tota deuotione dilexi ».

(66) *P. L.*, XL, 934-936 (voir ci-dessus n. 59) ; et cf. *P. L.*, CLVIII, 899-902.

(67) Manuscrit *164*, fol. 5-34.

(68) Je dis « messine » pour simplifier, puisque nous possédons une demi-douzaine d'autres manuscrits qui attestent le même ensemble complexe, y compris un autre manuscrit de Zwettl, le n° *225*, qu'il est important de ne pas confondre avec le n° *164*, témoin principal de l'autre recension.

(69) Il y a, cependant, des traces d'arrangement, voire de déplacement. Après le titre général, qui introduit la préface (*Incipit libellus Iohannis pauperis Christi collectus de scr. et u. p. ad e. p. u. qui contemplatiuae uitae s. a. Amen*). Cette suite est livrée : **1** (f. 5). *Prima hec contemplatio eius est de sancta et indiuidua trinitate* [*unitate*] *que uere unus deus est* (= **I. 1**a : **Med.** XII) ; — **2** (f. 6). *Secunda de Christi*

Mais, toutes ces constatations faites, qui sont assez obvies grâce au cadre nettement tracé, je n'ose pas, du moins pour le moment, m'aventurer plus loin. Le recueil de Metz et ses congénères donnent ensuite (70) un autre livret en trois parties, escorté pareillement de rubriques (fol. 38-47v), et qui eut, sans aucun doute, une réalité, peut-être même une existence indépendante, mais n'est pas autre chose, au total, qu'une édition abrégée de la *Confessio theologica*; puis (fol. 47v-98), des prières variées et quelques morceaux particuliers (71) sont réunis selon un ordre certainement factice. Le manuscrit de Zwettl poursuit différemment et finit même par joindre des prières avérées de saint Anselme. Il serait imprudent de rien conclure, avant que cette matière nouvelle ne soit l'objet d'une cri-

amore et debita gratiarum actione eterno patri pro missione filii (= **I. 1b** : **Med.** XIII-XVII); — **3** (f. 11). *Tercia ubi mens deuota deo ad altiorem gr. cont. ascendit et de superna m. n. Hierusalem* (= **I. 2**); — 4 (f. 19). *Quarta ubi fidelis anima effundit preces ardentis desiderii ut solum Ch. possit amare...* (= **I. 3**); — **5** (f. 25). *Inuocatio dei cum ardentissimo desiderio et flamma diuini amoris* (= **II. 1**); — **6** (f. 28). *Quinta contemplatio est ubi peccatrix anima gemit et dolet quia uidet se terram sine... aqua* (= **II. 2**); — 7 (f. 30v). *Hic optat amore nimio ut diuinae gratiae fulta presidio hoc c. ualeat agere quod apostolus hortatur...* (= **II. 3**); — **8** (f. 32). *Vir desideriorum dolens se ibi non esse ubi dilectum suum r. f. contempletur cupit dissolui ut illuc quantotius assumatur* (= **II. 4**). — Six autres morceaux, accompagnés de rubriques, et qu'on retrouve en partie dans le *Vatic. 1057*, sont encore proposés (fol. 34-50), avant qu'on n'atteigne les prières anselmiennes, anonymes bien entendu dans ce contexte. Je ne puis entamer maintenant cette description.

(70) Dans le manuscrit de Saint-Arnoul, quelques pages blanches, remplies peu après par d'autres mains, font intervalle. Suivant la première rubrique, le nouveau livret traite encore « *de diuina contemplatione* ».

(71) Entre autres : les « *versiculi* » publiés dans *Auteurs spirituels* (p. 131); l'*Oratio de uitiis* (cf. *ib.*, p. 124, n. 3); la prière *Ignosce domine...*, qui est devenue le chapitre XXXIV des *Meditationes* pseudo-augustiennes et, d'autre part, l'*Oratio V* du recueil anselmien ; la prière *Summe sacerdos...* (cf. *ib.*, p. 114) ; la prière de Guillaume de Volpiano à saint Augustin (*P. L.*, CL, 887) ; la *Confessio*, devenue le chapitre XXXVIII des *Meditationes* ; une *Oratio decora* ou *Meditatis theorica*, qui est en réalité la troisième partie de la « Confession théologique » ; les *Meditationes ad Patrem* (ici sans titre), qui forment les chapitres I-IX de la compilation pseudo-augustienne ; les *Gratiarum actiones*, qui coïncident avec la *Meditatio XVIII* du recueil anselmien.

tique attentive. Au contraire, les parties signalées se suffisent à elles-mêmes et forment un tout cohérent. A cet égard, le compilateur des *Méditations* dites de saint Augustin s'est laissé guider par un bon instinct. On peut en rester là, d'accord avec lui, et faire grâce au lecteur patient de discussions subtiles. Quand le texte de la *Confessio theologica* sera accessible dans une édition normale, il sera temps de reprendre l'examen de problèmes somme toute secondaires.

En attendant, pour ne pas laisser les lecteurs en désarroi, je me risque à indiquer la succession possible ou probable des ouvrages définis de Jean de Fécamp, c'est-à-dire les prières particulières étant laissées de côté (72) :

1° la *Confessio theologica* en trois parties, qui donne déjà l'essentiel des *Méditations* (73), fut composée avant 1028, tandis que Jean était prieur ;

2° le *Libellus de scripturis et uerbis patrum* en trois parties, avec son complément quadripartite de *Preces*, est une forme nouvelle, plus achevée et mieux construite, des réflexions de l'abbé ; on n'a aucun moyen de le dater, si ce n'est approximativement : vers 1030-1050 ; en revanche, nous sommes assurés que ce recueil fut adressé en 1063 ou 1064 à l'impératrice Agnès ; dès avant, il avait été dédié,

(72) J'indique, en passant, comment la lettre préface *Dudum quidem* peut servir comme de pierre de touche pour démontrer l'authenticité de la prière *Summe sacerdos...* (cf. *Auteurs spirituels*, p. 114). Il suffit de prendre garde au choix des termes, de part et d'autre. On relèvera successivement : *caeleste sacrificium* (lettre § 2, l. 45 = prière, *ib.*, l. 40, 54) ; — *uiduis orphanis infirmis peregrinis* (lettre § 5, l. 77 ; cf. prière, l. 68 sq.) ; — *ipso cordis palato sapit quid dulcedinis* (lettre § 9, l. 146 ; cf. prière, l. 115 sq.; voir en outre *Auteurs*, p. 583, où il faudrait ajouter une autre référence aux homélies de saint Grégoire, XII, § 4 : *P. L.*, LXXVI, 1120 C, l. 10, et deux à saint Bernard, *In Cant. 83* : *P. L.*, CLXXXIII, 1192 D, l. 12, 1193 A, l. 12) ; — *incommutabilis essentia* (lettre § 11, l. 179 ; cf. prière l. 145) ; — *ubi deus facie ad faciem cernitur* (lettre § 11, l. 213, cf. prière l. 133) ; — *quamuis inuisibilis et incomprehensibilis* (lettre § 12, l. 259, cf. prière l. 96) ; — *per mentem mundam et sanctam* (lettre § 12, l. 260, cf. prière l. 21) ; — *ad haec ima... ad ista summa* (lettre § 17, l. 300, cf. prière l. 42).

(73) En tout cas, un matériel de textes qui reparaît dans les *Meditationes*, c. XII-XXXVII et dans la *Confessio fidei* ; l'édition seule peut permettre de faire la preuve littéraire complètement.

selon la même recension invariable, à une moniale inconnue;

3° la *Confessio fidei* en quatre parties, publiée sous le nom d'Alcuin, reprend encore le même matériel, mais y ajoute beaucoup, dans le sens théologique: cet ouvrage, qui a plutôt l'aspect d'un traité que d'un livret spirituel, doit être postérieur à la diffusion des théories de Bérenger; on l'inscrira donc sagement vers 1050;

4° le second livret du manuscrit de Metz sur la contemplation se présente comme une nouvelle édition, abrégée, de la *Confessio theologica*; à part cela, il est impossible de lui assigner une date; rien n'empêcherait qu'il fût mis sur le même plan que le *Libellus de scripturis*;

5° les *Meditationes ad patrem* (74) sont un écrit beaucoup plus original et plus littéraire, qu'il conviendrait de placer plutôt vers la fin de la carrière de son auteur, afin précisément d'expliquer son originalité; toutefois, son authenticité même n'est pas hors de conteste.

André Wilmart, O. S. B.

(74) *P. L.*, XL, 901-909 : chapitres I-IX ; j'ai préparé depuis longtemps une édition critique de ces textes admirables ; la tradition manuscrite est riche, surtout en Angleterre dès l'origine. On retrouve le même développement, brisé, dans le recueil anselmien : *Orationes X*, *II* et *XIV* (*P. L.*, CLVIII, 877-885, 858-865, 888).

LA DOCTRINE SPIRITUELLE DE DOM INNOCENT LE MASSON

II

« Faire la guerre avec paix et tranquillité ».
Le disciple de S. François de Sales. — La « discrétion ».

Mais, dira-t-on peut-être, on n'entend guère retentir dans tout cela l'exclamation favorite de saint Bruno : « O Bonitas ! » Où donc est cette union affectueuse de l'âme avec son Dieu par la contemplation, qui, pour le fondateur des Chartreux, constitue tout l'idéal de la sainteté ? En réalité nous n'en sommes pas bien loin. Mail il fallait bien montrer d'abord la rude montée de l'âme vers Dieu, le côté laborieux de la lutte spirituelle, le « *fortiter* » en un mot. Arrivons au « *suaviter* ».

C'est bien l'amour en effet qui occupe le sommet chez Dom Innocent, comme dans toute la mystique cartusienne et c'est par la voie de l'amour qu'il entend conduire les âmes. Cette vie n'est qu'une vie de travail et de combat, c'est vrai, mais c'est l'amour qui peut adoucir toutes ses peines. Il « n'est question que d'y apprendre à aimer en travaillant et en combattant » (1). Nous avons vu combien Dom Innocent est soucieux d'exciter à ce combat, mais écoutons-le jusqu'au bout :

Nous avons bien plus besoin d'être encouragez que d'être epouvantez et si le capitaine n'avoit autre chose à représenter à ses soldats que les difficultés et les dangers du combat qu'il a résolu de donner, on aurait plus de sujet d'attendre d'eux une honteuse fuite que d'en espérer une heureuse victoire (2). — Je ne puis approuver, dit-il encore, la conduite qui ne sçait donner que de la terreur aux âmes et qui croit qu'on doit toujours se persuader qu'on ne fait rien qui vaille... C'est jouer à faire perdre courage aux faibles de leur donner toujours de la crainte et des soupçons.

Aux âmes troublées il n'hésite pas à ouvrir toute grande la voie de l'amour :

(1) *Introduction à la Vie intérieure et parfaite*, t. I, p. 759.
(2) *Ibid.* Avis préliminaire.

Ne regardez pas tant le mal pour le découvrir trop subtilement, mais regardez plutôt le bien pour vous animer à le faire avec la liberté de l'amour ; et puisqu'il n'y a rien de moins convenable avec le bien qu'une liberté gênée sous l'incertitude de la crainte, il vaut beaucoup mieux se tourner vers l'amour pour nous engager à faire le bien que vers la crainte de quelque mal qui pourrait se rencontrer parmi ce que nous tâchons de faire de bien (3).

Il ne dit pas autre chose à ses novices (4) :

Tous les exercices d'esprit qui sont marqués dans le présent Directoire doivent être pesés à la balance de l'amour de Dieu et non pas à celle de la crainte du péché... C'est ce que je vous remarque icy expres pour vous éloigner de l'esprit de contrainte qui est indigne de Dieu et d'une âme qui veut être à Dieu.

Et pour conclusion :

Voilà comme une montre d'horloge que je vous mets devant les yeux qui vous marque toutes les heures des exercices que vous devez faire dans l'Ordre ; mais souvenez-vous qu'il est absolument nécessaire que la charité la fasse marcher car autrement l'observance qu'elle marqueroit aux yeux des hommes ne seroit rien devant Dieu. Quand vos pratiques d'austérités iroient jusqu'à souffrir le feu et à vous priver généralement de toutes les satisfactions des sens, elles ne serviroient qu'à vous aveugler si vous n'aviez la charité (5).

Sans la charité, précise-t-il au religieux ébloui par la réforme de Rancé, « ny ce qu'on fait à la Trape ny ce qu'on fait ailleurs ne sera rien et sera moins que le rien devant Dieu » (6) L'état religieux est une « école de guerre » spirituelle, nous l'avons vu, mais il est aussi et plus encore une « académie de charité » (7), une « académie du saint amour où la bonté de Dieu nous a mis comme en pension pour nous bien apprendre à en faire toutes les démarches, à surmonter toutes les difficultés, et à les dompter sous la bride et le gouvernement de la charité, pour nous exercer aux pratiques de la bonne guerre et à surmonter tout ce qui pourroit empêcher notre avancement » (8).

La fin de Dieu, ajoute-t-il, en nous appelant à cet état, n'est donc autre que de nous voir profiter en son amour, et c'est pour cela qu'il nous fournit les moiens et qu'il nous donne de petits maîtres sous

(3) *Introduction à la Vie intérieure et parfaite*, t. II, p. 5 et 6.
(4) *Directoire des Novices*. Avertissement n. 5.
(5) *Directoire des Novices*, p. 157.
(6) *Explication de quelques endroits*... p. 8.
(7) *Introduction à la Vie intérieure et parfaite*, t. II, p. 305.
(8) *Ibid.*, t. II, p. 496.

luy et des exemples, qu'il nous donne des règles et des instructions, et qu'il nous est présent lui-même pour nous marquer par les ordres secrets de sa Providence les différents exercices de notre manège spirituel (9).

D'ailleurs Dom Innocent a écrit un petit commentaire de cette parole du Psalmiste : « *Deus cordis mei* » où il n'a d'autre but que de prouver que seul l'amour de Dieu peut rassasier le cœur de l'homme. Il a commenté dans sa *Psalmodie intérieure* (t. III, p. 399 sq.) les paroles de saint Paul sur la charité. Les « *Direction et Sujets de méditations pour les retraites...* » s'ouvrent par un chapitre où il analyse longuement sa différence d'avec l'amour naturel : « L'inclination à aimer » est selon lui un des trois traits de ressemblance de l'âme avec Dieu (les deux autres sont le désir de la paix intérieure et la liberté). L'Eglise est une « œuvre d'amour » (*Psalmodie intérieure*, t. II, p. 206).

Enfin et pour tout ramener à un point unique, le *Sacré-Cœur* est proposé par Dom Innocent comme « la source et le centre de toute la dévotion » (10). Nous l'avons entendu dire à ses Filles sur la dévotion au Sacré-Cœur :

Tout ce que je pourrais vous en dire n'est rien en comparaison de l'estime que j'en fais. Jésus-Christ, dit-il de même, « est tout de cœur... C'est par l'endroit du cœur qu'on le peut blesser de cette blessure de charité qu'il congratule l'Epouse de luy avoir faite. C'est par le cœur qu'on le prend de même que c'est par le cœur qu'il nous prend, qu'il nous attire par ces petits liens d'Adam et qu'il nous lie avec les liens de sa charité. C'est au Cœur qu'Il voulut être blessé du coup de lance afin de nous y faire une porte pour entrer (11).

Cette dévotion était chère aussi à Mgr d'Aranthon et Dom Le Masson n'a pas manqué de le relever quand il écrivit la Vie de son saint ami (12).

Ainsi l'amour est bien au centre, et Dom Le Masson marche bien dans la tradition mystique la plus authentique. Tout ce que la lutte contre le vieil homme peut avoir d'âpre n'est jamais que la médecine amère grâce à laquelle on récupère la santé D'ailleurs la complaisance avec laquelle Dom Innocent revient sur les misères de l'homme déchu ne doit pas nous donner le change : sa conception de l'homme

(9) *Ibid.*
(10) *Semaine du Sacré Cœur*, p. 1.
(11) *Ibid.*, p. 8.
(12) *Vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex*, l. III, ch. 7, p. 370 (Edition de 1700).

est toute optimiste. Il ne souscrirait pas volontiers au jugement de Pascal, selon lequel nous naissons « contraires à l'amour de Dieu ».

L'idée de l'amour de Dieu, écrit-il, est quelque chose de si beau, de si attirant, et de si conforme aux instincts de l'homme qu'il n'y a point d'homme raisonnable, pour méchant qu'il soit, qui veuille haïr Dieu. Si on lui demande s'il aime Dieu, il vous dira qu'il l'aime, et plus il se persuadera qu'il l'aime, plus il aura de joie sensible (13).

Le pessimisme théologique des Jansénistes est une des raisons de son aversion pour leur doctrine. Il leur en veut de grossir outre mesure les conséquences du péché originel. A une religieuse qui a été troublée par la lecture d'un de leurs livres, voici ce qu'il répond :

... Il faut vous remarquer deux choses : la première, que l'un des plus pernicieux dogmes calvinistes a été de mettre du péché partout, et même dans les bonnes œuvres, afin de pouvoir par ce moyen soûtenir leur méchant dogme de la justice de Jésus-Christ imputée à tous les prédestinez. 2° Quelques écrivains de nos jours ne sont pas forts éloignez de cette doctrine hérétique pour soûtenir leur erreur de l'influence du péché originel dans les actions des justifiez, ce qui fait que la concupiscence donne un caractère de péché aux choses même involontaires, comme sont les premières pensées et les mouvements qui s'excitent tout naturellement et dont on n'est point du tout maître ; c'est une suite, disent-ils, du péché originel, et par conséquent il y a quelque péché, sans considérer que le Baptême a effacé tout ce qui avoit raison de péché dans le péché originel du baptisé. Cela leur sert de quelque chose pour faire valoir le dogme foudroyé d'anathème, que la grâce manque aux justes... etc. (14).

D'ailleurs, notons-le, cet aspect de l'opposition de Dom Le Masson aux doctrines jansénistes rejoint celui que nous relevions plus haut à propos de la coopération de l'homme à la grâce ; s'il défend si ardemment contre la *gratia victrix* la libre activité de l'homme, c'est qu'il croit à la valeur de cette activité. D'instinct, il est du côté de Molina dans le problème de la prédestination ; fidèle disciple, sur ce point comme sur d'autres (nous allons le dire plus au long dans un instant), de « son cher saint François de Sales » (15), il sait, de plus, par expérience, combien sont néfastes pour la direction des âmes ces théories qui tiennent l'âme resserrée dans sa marche vers la perfection. Aussi allons-nous le voir préoccupé de mettre en avant tout ce qui est susceptible de l'épanouir, de la dilater, de briser ses entraves pour la faire marcher plus librement. Un souci constant de

(13) *Eclaircissemens...* p. 42.

(14) *Lettre aux Prieures de Religieuses Chartreuses* (sans lieu ni date, p. 46).

(15) *Introduction à le Vie intérieure et parfaite*, t. II, p. 80.

conduire au vrai bonheur, à la joie, à la paix, en assurant la liberté de l'âme dans son ascension vers Dieu, telle nous apparaît une deuxième tendance fondamentale de la spiritualité de Dom Innocent.

*
* *

Sa préoccupation de conduire les âmes au bonheur se marque déjà dans la prédilection avec laquelle il commente pour ses moniales le psaume 118 : « Beati immaculati »... Il l'appelle le « psaume des psaumes » (16), parce qu'il est « comme l'abrégé de ce qui est répandu dans les autres psaumes pour nous enseigner les moyens de bien vivre ». Et il joint en appendice à sa « Psalmodie intérieure » des sujets de méditations sur les huit béatitudes, afin, dit-il à ses filles, « de mieux vous ayder à connoître en quoy consiste la véritable béatitude », de sorte que « rien ne vous manque pour devenir heureuses ». Il sait trop bien que « notre cœur a besoin d'avoir de la joye qui le console, si ce n'est toujours, au moins de temps en temps » (17). La croix cartusienne serait lourde à porter sans l'onction de la grâce : « Cruces istae cartusianae durae videntur et asperae sed per gratiam Dei unctae sunt et in eis procul dubio reperiemus mysterium consolationis nostrae, si tamen unctionem illam gratiae vocationis nostrae conservare studeamus » (18).

Pour ses moniales comme pour ses novices, Dom Le Masson insiste sur les avantages de la solitude qui les achemine plus promptement au vrai bonheur : c'est qu'en effet la solitude favorise l'une des conditions essentielles pour Dom Le Masson du vrai bonheur et sur laquelle il insiste longuement : la liberté de l'âme.

Toute l'Ecriture Sainte, écrit-il, est remplie de termes qui nous proposent la liberté des enfants de Dieu comme une chose à laquelle nous devons aspirer, comme le plus grand bien que nous puissions avoir et goûter dans la vie, et comme le grand moyen de nous retirer d'une servitude que l'apôtre appelle *misérable*. Nous devons donc pour toutes sortes de raisons divines et humaines estimer la liberté, l'honorer, la rechercher, la deffendre de la servitude et la considérer comme le plus grand bien de la vie (19).

Rien de plus précieux, dit-il ailleurs, que cette liberté. N'est-elle pas selon lui l'un des trois traits auxquels on reconnaît l'image de Dieu dans l'âme ? C'est l'instinct même de l'âme de « faire le bien avec liberté » (20). Tout l'effort spirituel ne doit donc pas tendre à

(16) *La Psalmodie intérieure*... Préface.
(17) « *Deus cordis mei* », p. 4.
(18) *Disciplina Ordinis Cartusiensis*, p. 27.
(19) *Direction et Sujets de méditations pour les Retraites*... p. 152.
(20) *Introduction è la Vie intérieure et parfaite*... p. 135.

autre chose qu'à assurer le triomphe de cette liberté supérieure. Elle n'est pas seule en effet :

Le péché a introduit en nous une seconde malheureuse liberté qui est celle des passions et de la cupidité qui ont sans cesse les armes à la main pour faire la guerre à la seule et unique liberté qui est celle de nos âmes afin de la réduire par des révoltes et par des combats, par des importunités et par des flatteries, à suivre ses inclinations qu'elle couvre du manteau et du prétexte de la liberté (21).

Il y a donc liberté et liberté. Prendre la liberté des sens pour celle de l'âme : premier obstacle. Et à celui-là, pas d'autre solution que la courageuse abnégation, tout le processus ascétique que nous avons décrit tout à l'heure. Mais l'âme de bonne volonté parvenue à dominer quelque peu ses sens est guettée par un autre danger qui peut empêcher tout autant l'épanouissement de la vraie liberté : c'est l'esprit de contrainte.

Il y a d'abord ceux qui voient des illusions partout.

Ne comptez pour illusion, leur répond Dom Le Masson, que ce que vous connoîtrez clairement être dans vos résolutions et dans vos actions, parce que tout le reste ne vous rendra pas criminelle ni moins fidelle à la poursuite de la perfection... Faites comme les soldats qui combattent dans la nuit sans sçavoir combien ils en tuent ny ceux qu'ils blessent ; frappez de même sur votre amour-propre et sur vos passions, en attendant que le beau jour de l'éternité soit venu pour connoître à découvert ce que vous aurez détruit pour Dieu dans la nuit de cette vie. Ne vous faites point d'autre Mistère... (22).

Et puis il y a les scrupuleux. Ceux-là ce sont des « esprits gâtés » qu'il définit ainsi : « ceux qui n'ont plus que de la contrainte sans pouvoir se servir de la liberté » (23). Aussi voit-il dans le scrupule un des ennemis les plus redoutables de l'âme. Pourquoi ? Parce que, selon une très belle formule de Dom Innocent, « il fatigue l'instinct de sa liberté ». D'ailleurs, tout le passage vaut d'être cité :

Ce seroit un grand abus de nourrir le scrupule sous prétexte d'une plus grande circonspection et d'un moyen plus avantageux pour profiter dans le bien, puisqu'il fait tout le contraire car il émousse la pointe de la générosité de l'âme en l'environnant de crainte et d'inquiétude ; il fatigue l'instinct de sa liberté qui la porte à faire le bien librement et il la fait devenir toute languissante. C'est de la grâce de Dieu qu'il faut attendre avec confiance les secours nécessaires pour faire des progrès dans le bien et non pas d'une

(21) *Direction et sujets de Méditation...* p. 153.
(22) *Introduction à la Vie intérieure et parfaite*, t. II, p. 13.
(23) *Ibid.*, p. 31.

industrie imaginaire de l'esprit humain qui croiroit pouvoir se servir du scrupule pour devenir meilleur (24).

Et cette règle d'or :

L'âme qui veut être à Dieu doit s'instruire une bonne fois des véritez morales et ensuite se tenir ferme aux instructions qu'elle aura reçues sans écouter les craintes qui se forment sur les veües de son imagination car une ame tendre qui s'arrêteroit sur chacune de ces vues et de ces craintes sous prétexte d'une plus grande exactitude seroit toujours dans l'inquiétude.

D'où ce conseil donné aux scrupuleux de ne « pas prendre l'ombre pour le corps en matière de péché » (25). Dom Le Masson revient volontiers sur cette idée que c'est la vérité qui doit servir de guide ici, et non nos propres vues ; ce principe, il l'a exposé tout au long dans le traité de la paix de l'âme :

C'est se faire, dit-il, un dangereux écueil dans la vie spirituelle que de se remplir l'esprit de certaines veües rigoureuses, sans examiner si elles sont bien fondées et conformes à la droite vérité, sous prétexte de tenir toujours l'âme en alarme et en doute et de faire par ce moyen un plus grand progrès dans la vertu... La vérité ne dépend pas de nos veües et celuy qui en est l'auteur ne soûmet pas sa grâce et sa paix aux opinions particulières des hommes qui veulent établir des véritez à leur mode (26).

Le scrupuleux ne pense pas que Dieu puisse être bien servi autrement qu'en « *mettant partout de la mort ou du danger de mort* ». Cette « Conscience errante » qui ne fait plus le juste discernement du véniel et du mortel semble à Dom Innocent « le plus dangereux piège de la vie spirituelle » (27).

D'où, enfin, cette conclusion :

Ce ne sera donc pas étouffer les avertissemens de la conscience que de passer par dessus ces craintes mal fondées sans en faire état, mais ce sera éviter une blessure que la timidité et le scrupule feroient, qui arrêteroit notre progrès dans la vertu par une fatigue fort inutile. Le trop de subtilité dans les réflexions qui se font sur les défauts fait quelquefois plus de tort à l'âme désireuse de la perfection que ne le feroient les défauts qu'elle veut éviter (28).

Et passant à une application concrète sur la façon d'examiner sa

(24) *Ibid.*, p. 629.
(25) *Ibid.*, p. 652 (Avis sur le Scrupule).
(26) *Ibid.*, p. 123 (Avis sur la paix de l'âme).
(27) *Sujets de méditations sur le Sermon sur la Montagne*, p. 102.
(28) *Introduction...* p. 29.

conscience, il n'hésite pas à dire aux novices : « *Il faut faire quelquefois la faute* (vénielle, s'entend !) *qui vous cause du trouble* plutôt que l'exprimer comme votre esprit vous le suggère de peur que vous ne tombiez dans de vaines appréhensions qui remplissent l'âme de scrupules et d'amertumes... » (29). Agir autrement ce serait « jeter la liberté dans les pièges de la crainte et du doute ». On voit jusqu'à quel point il pousse le souci de mettre l'âme à l'aise !

Il ne veut pas que les moniales « tiennent registre » avec trop de rigueur de leurs manquements. Cela ne dispense pas de s'amender, tant s'en faut, mais il faut « faire la guerre avec liberté » et non pas, comme le scrupuleux, « avec lâcheté en s'épouvantant d'une ombre » (30). D'ailleurs, d'où provient le relâchement du scrupuleux ? « *de la fatigue donnée à son esprit et à sa liberté* » (31) qui fait que « ce pauvre homme se lasse et se rend moins habile à faire le bien qu'il peut faire, pendant qu'il se tuë et qu'il consume ses forces à tenter de faire plus qu'il n'est en son pouvoir et plus que Dieu ne demande de luy » (32). Et l'Instruction sur le Scrupule s'achève par cette exhortation :

Enfin, marchez avec liberté, avec générosité, avec amour, avec confiance à la suite de votre Père céleste qui vous appelle à son amour et à sa gloire éternelle. Ne regardez le monde que comme un païsage qui se rencontre en votre chemin dont la figure se change à mesure que vous marchez et qui passe comme une ombre (33).

Dans tout ceci, on découvre non seulement l'expérience et la psychologie du directeur d'âmes (— et d'âmes assez avancées dans les voies de la perfection —) mais aussi, sans nul doute, celle du professeur de théologie morale, soucieux d'assurer le libre jeu et fonctionnement de la liberté humaine. N'oublions pas en effet que Dom Le Masson est l'auteur d'une monumentale *Theologia moralis practica per tabulas distincta et exposita*, et qu'il a enseigné cette

(29) *Directoire des Novices*, p. 41. — La chasse au scrupule est une préoccupation constante de Dom Le Masson. Il est possible qu'il en soit redevable pour une bonne part à Louis de Grenade : « Dieu, écrit celui-ci (*De l'Oraison et de la Considération*, livre II, ch. 3 — Œuvres complètes, édition Bareille, t. XI, p. 297), est pour les scrupuleux un juge tracassier sans cesse en quête de vétilles et de chicanes qui lui permettent de dénier la justice dûe à l'accusé ». On trouve des expressions toutes semblables chez Dom Le Masson, qui décrit notamment assez au long « l'idée que se forme de Dieu » le scrupuleux (*Introd.*, t. II, p. 631).

(30) *Introd...* t. II, p. 658.

(31) *Ibid.*, p. 650.

(32) *Ibid.*

(33) *Ibid.*, p. 663.

matière pendant de longues années à Noyon avant d'être Général de son Ordre. Nous avons même noté plus haut qu'il tint à faire lui-même le cours de théologie aux Scolastiques au temps de son Généralat. Contre Dom Gerberon et les Jansénistes, nous l'entendions tout à l'heure défendre la liberté contre les empiètements d'une prétendue *delectatio victrix*; ici il est tout entier occupé à l'empêcher de se prendre dans ses propres filets, Il fait la guerre à l'inquiétude. au scrupule, aux entraves de l'âme sous quelque forme que ce soit. Et quand il béatifie le détachement, parlant soit de la pauvreté, soit de la chasteté, il ne manque pas de faire miroiter aux yeux de celui qu'il invite à le pratiquer, la splendide liberté de l'âme qui est à l'autre extrémité du tunnel et qui seule assure le bonheur de l'âme ici-bas.

Qu'on nous permette encore cette description du bonheur *par* la liberté :

Pour être heureux en la manière qu'on le peut être en cette vie, il faut être maître, mais spécialement chez soy et de soy-même ; il faut être dans l'indépendance de tout ce qui est au-dessous de nous... C'est la liberté de la grâce qui nous met à la main le sceptre de la domination de nous mêmes et de toutes choses en nous enseignant la belle manière d'en user avec ordre, avec mesure et sans dégoût en rendant à celuy qui est l'auteur de toutes choses l'honneur et la gloire qui lui appartiennent et en nous faisant justice à nous-mêmes et aux créatures... C'est la liberté de la grâce qui nous rend indépendants de toutes choses périssables et passagères et qui nous préserve d'être trompez par les fausses apparences de bien... Rien n'est plus véritable que les plus heureux d'entre les hommes sont ceux qui s'étudient et qui travaillent à honorer, à augmenter et à faire triompher dans eux la liberté de la grâce de Jésus-Christ... Considérons donc, conclut-il s'adressant à ses moniales, considérons notre état et nos règles comme les écoles et les académies de la véritable liberté où l'on apprend à la connoître, à l'aimer, à l'acquérir, à en jouïr et à la mettre en pratique. Et s'il semble que notre liberté soit captive en nous voyant renfermez dans les monastères et engagez dans tant d'observances et de pratiques, ce n'est que celle des sens qui est ainsi réduite. Nous ne la réduisons que pour acquérir, conserver et augmenter la liberté de nos âmes, pour rendre celle-ci plus forte et plus accomplie et pour la retirer du danger d'être trompée, affaiblie ou détruite par la liberté des sens. (34).

Nous avons entendu tout à l'heure Dom Le Masson appeler successivement les monastères de Chartreuses « academiae belli spiritualis » et « académies de charité » : écoles de guerre et écoles d'amour. C'est au nom de l'amour que l'on apprend l'art de cette guerre : voici maintenant le troisième trait qui complète le tableau ;

(34) *Direction et Sujets de Méditations*... p. 158 sq.

académies de liberté : on fait la guerre aussi pour être libre et avec liberté parce que l'esprit d'amour est opposé à l'esprit de contrainte. *Amor pellit timorem.* Pas de vrai amour si l'âme n'est pas vraiment libre. *Ubi spiritus Dei ibi libertas.* Et avec la liberté, c'est la paix assurée au dedans, même quand il faut faire la guerre au dehors. Dom Innocent va jusqu'à user de cette expression : « apprendre à faire la guerre avec paix et tranquillité » (35). « *Faire la guerre avec paix* » remarquable formule, qui, avec un rien de paradoxe qui en relève la saveur, exprime admirablement la double tendance fondamentale de toute la spiritualité de Dom Innocent : la guerre, oui, mais non pas l'inquiétude, ni le resserrement, ni le scrupule ; paix, liberté, amour, sont le contrepoids indispensable des austérités de la lutte. Et si dans l'énergique vigueur du combattant nous avons trouvé la trace et l'influence profonde de Thomas a Kempis, ici nous trouvons, et plus profonde encore peut-être, — le moment est venu d'y insister quelque peu — l'influence de celui qui fut le grand maître de Dom Innocent : saint François de Sales.

***

On peut dire que Dom Le Masson a eu pour saint François de Sales un véritable culte. Ecrivant pour une Visitandine ses « *Avis et Exercices pour la Retraite* », il lui disait dès le seuil : « Avant que d'entrer en conférence il faut vous dire une bonne fois pour toutes que j'ay fait profession, jusqu'à présent, d'honorer et d'apprendre à imiter l'esprit de franchise et la charitable cordialité de votre Bienheureux Père saint François de Sales qui est aussi le mien ; c'est pourquoi si vous me voyez un peu suivre son stile affectif, c'est qu'il me semble qu'entre ceux qui aspirent à la dignité d'être de vrais enfants de Dieu ce stile est comme le langage naturel de leur païs » (36). De fait on retrouve quelque chose du style de saint François de Sales chez Dom Le Masson, mais on y retrouve surtout l'esprit salésien. Tout ce qu'il a écrit (on a déjà pu s'en rendre compte), en est comme parfumé. Les citations mêmes de saint François de Sales occupent une large place dans ses écrits ; on sait que l'« *Introduction à la Vie intérieure et parfaite* » qui devait avoir par la suite deux volumes et réunir toutes les instructions spirituelles éparses de Dom Le Masson, n'était dans son dessein primitif qu'une collection de textes tirés d'une triple source : Ecriture Sainte, Imitation de Jésus-Christ et « Introduction à la vie dévote », et rangés suivant un ordre progressif à l'usage des novices. Tel est encore, tel qu'il se présente à nous aujourd'hui, le premier tome de cet ouvrage. Pour-

(35) *Introduction...* t. I, p. 620.
(36) *Introduction...* t. II, p. 575.

quoi avoir fait choix, à côté de l'Imitation écrite par un moine et pour des moines, d'un livre aussi ouvertement écrit pour des gens du monde que l'Introduction à la vie dévote? L'auteur s'en explique dans la préface, et nous y retrouvons son bon sens pratique et réalisateur : c'est que, « pour devenir bon religieux, il faut être auparavant bon chrétien » — le fondement d'abord, ensuite le reste de l'édifice.

Or, poursuit-il, entre tous ceux qui ont expliqué les maximes de la piété chrétienne, et qui ont mis en ordre et en méthode la science pratique de l'Evangile, saint François de Sales m'a toujours semblé avoir excellé, tant à cause de la netteté de ses expressions qui fait comprendre les choses les plus relevées sans aucun embarras d'esprit, qu'à cause de la prudente modération qu'il observe en expliquant les importantes matières et en les insinuant, en sorte qu'il fait voir que ce qui paroit le plus rude et le plus difficile dans l'Evangile est possible à tous ; qu'il n'y a rien de plus facile ny de plus raisonnable que d'en faire l'entreprise (37).

Ainsi, il ne fait pas mystère de son admiration pour le saint Evêque de Genève. Et l'on peut bien dire que tout ce second aspect de sa spiritualité, que nous essayons d'analyser en ce moment, ce souci de libérer les âmes dans leur marche vers Dieu, ce souci d'encourager, de mettre au large, d'attirer par l'amour : tout cela, Dom Le Masson le doit, au moins pour une bonne part, à saint François de Sales (38). On lui a même reproché — paraît-il — d'avoir en quelque sorte troqué la rude laine des premiers disciples de saint Bruno pour la mousseline de l'auteur de « Philothée ». Mais quiconque connaît saint François de Sales sait ce qui se cache sous ces apparences de facilité et nous avons entendu Dom Le Masson nous dire à l'instant que pour lui, comme pour saint François de Sales et pour tous les Saints d'ailleurs, il s'agit bel et bien d'arriver à « ce qu'il y a de plus rude et de plus difficile dans l'Evangile ». Mais puisqu'on a le choix de la route à suivre, pourquoi ne pas y aller « à la bonne foy » ? Et, qu'on le remarque, c'est très chartreux, cela aussi. La bonhomie salésienne s'adapte avec une aisance parfaite sur la simplicité cartusienne, le seul caractère, nous l'avons entendu tout à l'heure, que les disciples de saint Bruno considèrent comme leur bien propre ; et cette bonhomie, mi-cartusienne, mi-salésienne,

(37) *Introduction*... t. II, p. 575.

(38) L'influence de S. François de Sale n'est pas absente non plus du premier ensemble de tendances analysé dans le précédent article. Le souci de la réalisation pratique, la préférence résolue donnée à l' « extase des œuvres » sur toute oraison mystique, sont aussi quelque chose de très salésien. Mais la note salésienne apparaît surtout ici, nous semble-t-il.

nous la retrouvons à chaque page, elle aussi, sous la plume de notre Dom Le Masson. De même qu'il combattait le scrupule au nom de la liberté de l'âme, il entend bien défendre celle-ci, au nom de la simplicité, contre toutes « les spéculations subtiles qui travaillent comme pour tirer la quintessence de la dévotion et comme pour faire l'anatomie de l'état intérieur de l'âme » (39)... « Dieu ne se plaît point aux pointilleries... et son esprit n'aime point la chicane » (40). — Veut-on trouver Dieu dans l'oraison ? « il faut aller simplement à la bonne foi et sans art... car comme dit notre cher saint François de Sales, le vrai amour n'a guère de méthodes » (41).

Dieu sait si Dom Le Masson est fidèle à fuir les subtilités ! Il se refuse à entrer, sur tel verset du « Cantique des Cantiques », dans trop d'explications ingénieuses :

Plusieurs saints interprètes, dit-il à propos du nard, du safran, de la myrrhe et de l'aloès (42), font l'application en détail de toutes les choses qui sont icy dénommées aux différents états et aux vertus des membres de l'Eglise, aux dons et aux grâces que le Saint-Esprit distribue à chacun comme il luy plaît et selon les fonctions auxquelles il les destine. Mais comme chacun peut abonder en son sens dans ces sortes d'applications, je me suis contenté de vous rapporter icy ce qui fait la substance de ces applications.

« Quelques interprètes, dit-il plus loin (43), croient qu'il faut avoir recours à la signification du mot carmel qui signifie la science de la circoncision ; mais cela me semble si éloigné et si abstrait que je m'abstiens de vous rapporter ce qu'ils en pensent ».

Cette horreur instinctive des subtilités, inculquée à Dom Le Masson par l'esprit de ses Constitutions, développée par la lecture de saint François de Sales, contribuera pour sa bonne part à en faire l'adversaire tant des Quiétistes que des Jansénistes :

Quelques-uns, pour semer plus facilement leurs erreurs sur la grâce, allèguent sans cesse les paroles de l'apôtre : O altitudo... quam incomprehensibilia... imitant certains hérétiques qui pour imposer aux simples se servent de grands mots : Types, architipes, qu'ils appliquent bien ou mal, et débitent ainsy des choses de néant comme si elles étoient de grande conséquence. Il ne faut pas faire des mystères ny dire que les choses sont incompréhensibles lorsque Jésus-Christ et l'Eglise les ont expliquées d'une manière claire et qui ne laisse aucuns sujets de doute ; mais il faut les entendre avec la

(39) *Introduction...* t. II, p. 17.
(40) *Ibid.*, p. 59.
(41) *Direction pour se former... à l'oraison*, p. 39.
(42) *Cantique*, p. 226. Il s'agit des versets 13 et 14 du ch. IV.
(43) *Ibid.*, p. 316. Il s'agit du ch. 7, v. 5 : « Caput tuum ut carmelum ».

même simplicité qu'ils les ont déclarées selon la manière de concevoir qui est ordinaire aux hommes... (44).

Aussi Dom Le Masson ferme-t-il la porte plus d'une fois aux arguties jansénistes sur la soustraction de la grâce et les décrets prédéterminants par des raisonnements du genre de celui-ci :

Qu'un homme meure d'une blessure qu'on lui a faite ou qu'il meure par la soustraction des aliments qui lui sont nécessaires pour vivre, il meurt également et sa mort est autant imputée à celui qui ne luy donne pas la nourriture nécessaire qu'à celui qui le fait mourir par le fer ; si vous ne l'avez pas nourri, dit saint Augustin en parlant des pauvres, vous l'avez fait fait mourir (45).

* * *

Mais plus encore que l'esprit de simplicité et de bonhomie, plus que le souci d'épanouir et de libérer les âmes, ou plutôt les accompagnant et les couronnant, il est un dernier trait dominant de la spiritualité de Dom Innocent, un trait du versant ensoleillé que nous venons de parcourir, du versant « salésien » de sa doctrine, par lequel il faut maintenant en compléter et achever l'esquisse. Ce trait, un mot le résume, un mot qui pour Dom Le Masson recouvre un concept d'une amplitude exceptionnelle, celui de « *discrétion* ». Modération, équilibre, sens de la mesure et du juste milieu : c'est tout cela que recouvre ce mot de discrétion. La discrétion, Dom Le Masson l'appelle sans hésiter « la mère et la directrice des vertus » (46). L'expérience de la vie religieuse lui a enseigné que « pour faire vie qui dure » — et il est question en Chartreuse de faire vie qui dure — « il faut éviter les extrémitez indiscrètes » (47). La fuite des extrémités, n'est-ce pas la définition même de la « discrétion » ? — « Il n'est point question dans une communauté régulière d'aller comme par bonds et par sauts, de courir un jour pour se reposer ensuite quatre, faire un excès d'un mois pour se rendre inhabile une année et quelquefois toute la vie aux exercices de communauté... Il n'est point question de cela. Mais il s'agit d'aller d'un pas réglé, modéré et proportionné, qu'on puisse continuer avec égalité... » (48). Tout le Directoire des Novices est plein de cette discrétion, dont le novice doit imbiber chacune de ses actions. Tout est prévu dans le détail : jusqu'à la façon de se lever « en secouant doucement le sommeil sans vous lever avec trop de précipitation car cela nuit à la

(44) *Eclaircissemens sur la Vie*... etc..., p. 213.
(45) *Ibid.*, p. 218.
(46) *Introdmction*... t. II, p. 18.
(47) *Directoire des Novices Chartreux*, p. 142.
(48) *Direction et Sujets de Méditations*... p. 9.

nature » (49), et de se coucher « tout incontinent sans vous dérégler en aucune manière par des veilles indiscrettes qui ne serviroient qu'à vous ruiner la santé » (50). Il faut savoir dormir quand il faut dormir, se chauffer autant qu'il est utile, manger, et se récréer, et se promener « sans se tenir l'esprit géhenné ». — « S'il falloit s'y tenir toujours sur le sérieux (à la promenade) comme si on étoit à l'Eglise, ce ne seroit pas un divertissement... chaque chose a son temps... » (51). La psalmodie doit se faire « d'un ton vif et rond »... « la prolongation affectée des syllabes ne sert qu'à fatiguer le corps indiscrettement » (52).

La discrétion est particulièrement de mise en matière de mortification :

Il faut éviter icy beaucoup d'écueils de l'indiscrétion où porte une vue aveugle qui croit que de retrancher toujours le doux et de choisir toujours le plus dur à la nature, c'est une excellente pratique de mortification. *C'est une erreur parce que ce n'est ni sur le dur ni sur le doux que se doit régler la Mortification, mais sur ce qui nous est marqué être la volonté de Dieu.* Il faut prendre l'agréable aussi bien que le désagréable quand sa volonté nous le marque par les règles de notre état ou autrement, et être bien persuadé que la mortification ne présuppose pas toujours la privation absoluë de ce qui est agréable aux sens, mais qu'elle se trouve aussi dans l'usage, quand il est fait avec pureté d'intention, avec ordre et avec modération (53).

Dom Le Masson ne méprise point l'usage de la mortification. Une condition seulement : qu'on en use *discrètement*, « pour accorder toutes choses avec les devoirs de son état et pour ménager la nature en l'adoucissant un peu au lieu de l'aigrir quand on la voit trop chagrine ; car l'indiscrétion en poussant la Nature à bout augmente ses répugnances et fait qu'elle devient souvent presque insupportable à l'âme. *En mêlant un peu d'amitié parmi la force* on a meilleure raison et plus de courage » (54)... On croirait entendre S. François de Sales !

Et ce n'est pas seulement la mortification, mais c'est toute la conduite intérieure de l'âme qui doit être réglée et contrôlée par la discrétion. Dom Le Masson fait la guerre à ces « bouïllons de ferveur » qui enflamment l'esprit et le fatiguent excessivement et hors de propos. « Il est de la dernière conséquence de ménager les forces de

(49) *Directoire des Novices Chartreux*, p. 2.
(50) *Directoire des Novices Chartreux*, p. 26.
(51) *Ibid.*, p. 122.
(52) *Ibid.*, p. 21.
(53) *Introduction*... t. II, p. 44.
(54) *Introduction*... t. II, p. 45.

l'esprit et de ne pas lui donner trop de travail par des spéculations et par des discours étudiez parce que si on le fatigue mal à propos, la lassitude le mettra hors d'état de nous bien servir au besoin » : c'est la même consigne réaliste et pratique qu'il donnait tout à l'heure aux Moniales et aux Novices, le même principe d'économie des forces. Dom Innocent en veut à l'indiscrétion parce qu'elle est ennemie du « rendement » si l'on peut transposer dans l'ordre surnaturel un terme aussi profane. Elle jette dans le « violent » ; or « l'axiome des philosophes qui dit que tout ce qui est violent ne dure pas, tombe sur la vie spirituelle aussi bien que sur les autres choses » (55). *Violentum non durabile* :

En tirant trop les plantes on les rompt et on les arrache au lieu de les faire croître. Il en arrive souvent de même dans la vie spirituelle, quand on y suit un zèle qui n'a ny expérience ny discrétion et qui regarde les extrémitez comme s'il n'y avoit pas de milieu à passer. Je vous répète souvent cette leçon, confesse le bon Général, mais l'expérience m'apprend qu'il faut la répéter souvent aux âmes qui veulent aimer Dieu et qui sont aux prises avec la nature car elles l'oublient facilement (56).

Nous avons vu jusqu'ici l'expérience venir ancrer pour ainsi dire Dom Le Masson dans les opinions que son tempérament ou sa formation chartreuse lui ont fait concevoir. Mais sur ce chapitre de la « discrétion », la confirmation de l'expérience éclate peut-être plus que partout ailleurs ; il va se trouver aux prises avec l'homme de son siècle qui incarne par excellence cet « appétit des extrémitez » que lui combat de toute son âme : Rancé. On sait comment s'ouvre le livre de la *Sainteté et des Devoirs de la vie monastique :* par une définition du véritable religieux : « C'est un homme qui ayant renoncé par un vœu solennel au monde et à tout ce qu'il y a de sensible et de périssable, ne vit plus que pour Dieu et n'est plus occupé que des choses éternelles ». Dès le début, Le Masson l'arrête : « Cette définition est outrée », marque-t-il en marge ; et tout au long du volume annoté de sa main, cette phrase va revenir comme un refrain. Au véritable solitaire qu'il a si magistralement défini dès le seuil, Rancé en bonne logique, n'accorde même plus une pensée pour ses parents (57) : « Outré, réplique Dom Le Masson ; est-ce qu'un père ne pourra plus voir son fils ny luy parler ? » Mais non. Le religieux idéal de Rancé n'est plus de ce monde. Il ne songe qu'à « suivre Jésus-Christ avec une ferveur toujours nouvelle » (58) : « il ne se trouvera

(55) *Introduction*... t. II, p. 54.
(56) *Ibid.*
(57) *Sainteté et Devoirs*... ch. III. question 1.
(58) *Ibid.*

plus au monde de solitaires, conclut Le Masson, s'ils doivent ressentir cette ferveur toujours nouvelle ».

S'agit-il des choses nécessaires à la vie ? Un véritable solitaire ne peut plus en user « que par rapport à Dieu et dans le dessein de luy plaire » (59). — « Outré, réplique encore un coup Dom Innocent. Il n'y a donc plus d'actions indifférentes ? » Et développant plus au long cette brève notation dans l'*Explication de quelques endroits des Anciens Statuts*... une bonne religieuse, dit-il, qui prendra la chose comme l'autheur la dit icy croira avoir commis un péché sy chaque fois qu'elle crache, elle n'a dessein de plaire à Dieu ; et elle se poussera ainsy à bout » (60).

S'agit-il de la pauvreté ? Selon Rancé, elle met le solitaire en état « de n'avoir plus aucun besoin des choses de ce monde » (61). — « C'est parler peu juste, constate simplement Dom Innocent : « car on a toujours besoin de boire et de manger ».

Et le dialogue se poursuit sur le même ton :

Rancé : — « Les véritables solitaires mettent tout leur plaisir, leur joye et leur bonheur dans la seule contemplation des choses divines et spirituelles. Lorsqu'ils en sont arrachés un moment, quoyque malgré eux et par la violence de leurs pensées, ils punissent aussitôt par leur pénitence cette distraction comme une espèce de sacrilège » (62).

Le Masson : — « Voylà d'estranges excès propres à faire perdre ou le courage ou l'esprit aux plus fervents ».

Plus le droit de penser à autre chose qu'à Dieu, sous peine de sacrilège ! Que doit donc faire celui auquel a échappé par malheur quelque distraction ?

Rancé (citant Cassien à sa manière) (63) : « Il s'afflige aussitôt et s'abandonne aux larmes et aux soupirs » (64).

Le Masson : — « Voylà de quoy faire des fols ».

Sur la question des études monastiques, inutile de dire que Dom Le Masson d'emblée, et comme d'instinct, se range avec Mabillon. « Cet autheur extravague par ses excès », note-t-il en marge du chapitre sur le « Travail des mains ». — Mais nous n'avons pas encore vu le plus bel endroit. Pour Rancé, seul peut faire figure de véritable moine celui qui a un lourd passé à expier. « Pour les con-

(59) *Ibid*,. ch. I, quest. 2.
(60) *Explication*..., p. 135.
(61) *Sainteté et Devoirs*... ch. V, quest, 5.
(62) *Sainteté et Devoirs*... ch. VII, quest. 2.
(63) L'un des principaux soucis de Dom Le Masson, dans l' « Explication de quelques endroits des Anciens Statuts... » est de rectifier les citations peu fidèles de son adversaire.
(64) *Sainteté et Devoirs*... ch. XI, q. 6.

grégations monastiques, prononce-t-il, ce sont des troupes de criminels et de pénitents publics » (65). Cela tombe bien! Dom Innocent qui a toujours défendu mordicus, avec toute la tradition, qu'il fallait être jeune pour embrasser la vie solitaire — l'innocence, si elle est jointe à la jeunesse, ne gâtant rien, cela va de soi (66). — Cette fois son sens de la mesure se teinte d'un peu d'ironie : « Voicy un admirable système ! s'écrie-t-il. Comme si tous ceux qui entrent en religion étoient des criminels ! Hé! que seroient donc tant de filles qui entrent en religion ! »

Un autre excès de Rancé que Dom Le Masson relève avec le plus de complaisance, c'est la conception qu'il semble se faire du rôle de la sensibité dans l'homme. Il voudrait, dirait-on, l'en rendre responsable : « Il semble que cet autheur veuille establir comme premier principe que la tendresse et les larmes soient au possible des efforts. C'est un principe faux et ruineux » note Le Masson à la fin du chapitre sur la « Componction ». Et un peu plus loin, à propos de la tristesse (67) : « Il parle icy de la tristesse comme s'il estoit de la liberté de l'homme de n'en point ressentir les impressions ». L'insensibilité du religieux-type de Rancé est un leurre : « Jésus-Christ même n'a pas voulu montrer cette insensibilité ». — Et sur l'oraison (ch. XI, quest. 1) « Bannissez-en toute froideur, toute distraction », s'écrie l'abbé de la Trappe. « Cet autheur veut, se contente de noter Dom Le Masson, que les choses impossibles deviennent possibles sur sa parole... Il parle comme s'il estoit maître de tout ». Allons, que lui manque-t-il en somme, à ce réformateur intrépide? Nous nous en doutons bien un peu... mais laissons Dom Innocent nous le dire : « L'autheur ramasse icy, note-t-il sur le chapitre déjà cité de la « Componction » tout ce qu'il a pu trouver de plus sévère sans vouloir donner lieu au *raisonnable discernement* du possible et des différents états où les âmes se trouvent. Le manque d'expérience *et de discrétion* est ce qu'il y a de plus fascheux ». Et cette apostrophe finale : « *Un petit grain de sel de discrétion, Monsieur l'Abbé !* »

La discrétion ! Le réformateur de la Trappe n'a oublié que cela ; mais cela, aux yeux de Dom Le Masson, c'est « la mère et la directrice des vertus ». Et c'est bien pourquoi il se défie terriblement de sa réforme « une nouveauté qui paroit n'avoir ni fond, ni rive, ni mesure, ni discrétion » (68).

(65) *Sainteté et Devoirs*... ch. XII, q. 21.

(66) « Solitaria vita a teneris suscipienda est» . C'est la première des « Remarques » présentées par Dom Le Masson aux Cardinaux : « circa confirmationem Statutorum in forma specifica ». (Lettre du 18 janvier 1685). Bibliothèque de Grenoble, ms. y 462.

(67) *Sainteté et Devoirs*... ch. XVI, q. 4.

(68) *Explication de quelques endroits*... p. 52.

Nous nous sommes quelque peu étendu sur ces citations. C'est que leur spontanéité nous livre si bien sur le vif l'âme de notre auteur qu'elles font mieux ressortir que ses ouvrages imprimés le trait de sa spiritualité qui nous occupe, cette « discrétion », qui semble être vraiment sa maîtresse qualité. Ces impressions jetées sur les marges du livre de Rancé, Le Masson les reprit en leur donnant une tournure plus littéraire : elles devinrent les cinquante dernières pages de l'« *Explication de quelques endroits des Anciens Statuts de l'Ordre des Chartreux...* » etc. De cet ouvrage, nous nous contenterons de citer pour finir une page, vraiment « salésienne » (69) : il compare Rancé, avec ses austérités prétendûment renouvelées des Anciens, au chirurgien qui voudrait enseigner à ses apprentis la chirurgie quelque peu barbare qui se pratiquait au temps d'Hippocrate ; on a trouvé, lui dit-il, depuis ce temps-là, le moyen d'appliquer les cautères d'une manière plus humaine ! Et faisant l'application à la médecine des âmes :

Les Saints, explique-t-il, et entre autres celuy qui a composé le livre incomparable de l'Imitation de Jésus-Christ pour lequel il semble que vous ayez de l'estime, et saint François de Sales, expliquent d'une manière si raisonnable, si nette et si uniforme tout ce que doit connoître et tout ce que peut et doit faire l'homme intérieur pour se bien servir de soy-même, ils luy font entendre d'une manière qui s'accorde si bien avec la droite raison, qu'elle est facilement convaincuë que tout ce qu'ils disent est véritable, très bon et fort possible. Pourquoi voulez-vous donc aujourd'hui plonger les âmes désireuses du véritable bien dans des obscuritez et dans des difficultez qui sont capables par elles-mêmes de les effrayer et de les rebuter ?... Pourquoi vouloir donner la gehenne aux bonnes âmes en les retirant des droites connaissances de leur homme intérieur, des facilitez et des éclaircissements qu'on leur a donnez et qu'elles trouvent développez dans le livre incomparable de l'Imitation et dans ceux de saint François de Sales ?

Pourquoi les vouloir inquiéter en les retirant de la tranquillité, de la consolation et de l'encouragement que leur donnent ces bonnes et solides instructions pour les jetter dans des abîmes par des expressions outrées ? Le prétexte de ce que certains Auteurs anciens Grecs ont pû dire d'une manière qui paroit aussy être un peu outrée en quelques endroits est-il suffisant pour excuser votre entreprise ?

Pourquoi vouloir priver de bonnes âmes de tous ces avantages et les détourner d'une voye aplanie, droite, juste, raisonnable, facile et sainte (— qu'on remarque combien ces épithètes, pour reprendre l'expression de Bremond, « rayonnent d'humanité et de bon sens » —) pour les mener, sous les apparences d'une perfection plus relevée

(69) L'Abbé Bremond la cite partiellement dans l' « Abbé Tempête » au chapitre indiqué plus haut (ch. VII, « A l'assaut de la grande Chartreuse »).

dans des labyrinthes et dans des abymes, d'où elles ne sçauroient par quel endroit se retirer quand elles y seroient une fois engagées. Et j'oserois défier l'Autheur luy-même de s'en retirer, en prenant les choses comme il les dit icy... (70).

C'est très salésien, disions-nous, mais c'est aussi très cartusien. La « discrétion » dont fait si grand cas ce disciple de saint François de Sales, les *Consuetudines* de Guigues en sont pleines. Le « *ne quid nimis* » y est reçu comme un axiome. Et la vie de chartreuse n'est possible, Dom Le Masson le relève bien souvent après tant d'autres de ses prédécesseurs, que grâce au judicieux équilibre qu'elle établit entre la vie érémitique et la vie conventuelle, grâce au tempérament de la « discrétion » semé à travers toutes ses observances. Ainsi ce trait de la spiritualité de notre auteur résulte chez lui, peut-on dire, d'une combinaison harmonieuse de patrimoine chartreux et d'influence salésienne (71).

*
* *

En somme, si nous voulons réunir dans un bref aperçu synthétique les caractéristiques de la spiritualité de Dom Le Masson, nous les voyons groupées autour de deux grandes tendances : l'une, à promouvoir la part de l'effort humain dans la vie spirituelle, l'autre à assurer le succès de cet effort en menant l'âme par un chemin d'amour, de liberté et de « discrétion » ; toutes deux fortement enracinées dans le tempérament même de Dom Le Masson, toutes deux renforcées chez lui par la pratique de la vie et de la spiritualité cartusiennes, où le « fortiter » et le « suaviter » s'appellent et se complètent pour assurer la viabilité d'une observance rigide. L'influence possible de saint Ignace, et certaine du livre de l'*Imitation*, viennent renforcer chez Dom Le Masson la première de ces deux tendances, la pratique assidue de saint François de Sales développe la seconde. A l'expérience livresque s'ajoute l'expérience de la vie ; ses fonctions de directeur d'âmes et de professeur de morale lui font toucher du

(70) *Explication de quelques endroits*... p. 124.

(71) Nous arrêtons ici cette esquisse. Si nous voulions faire une étude exhaustive de la doctrine spirituelle de Dom Innocent, il faudrait menmentionner encore la place faite à la dévotion à Marie (toute l'explication du « Cantique » et la *Psalmodie de la Vierge* en sont imprégnées), l'estime singulière de l'obéissance religieuse, l'insistance à rappeler la prière pour les âmes du Purgatoire, etc... Nous n'avons voulu que tracer les grandes lignes, en nous attachant surtout à ce qui peut éclairer davantage l'attitude de Dom Le Masson en face du Jansénisme et surtout du Quiétisme, attitude que nous examinons plus au long dans le travail dont ces pages sont extraites.

doigt le mécanisme de la vie des âmes ; son généralat lui en apprend le gouvernement. Enfin l'expérience de la controverse vient comme couronner l'édifice et donner aux tendances profondes l'occasion de se manifester.

Synthèse d'énergie ignatienne et de douceur salésienne, respirant à la fois l'ardeur du combattant et la sérénité du contemplatif, « réalisme » couronné de « discrétion », toute la spiritualité de Dom Innocent est un chef d'œuvre de modération, de bon sens, de prudence surnaturelle. Le caractère *complet* de sa doctrine, l'harmonieuse fusion de multiples aspects dans une synthèse spirituelle rayonnante de vigueur et de « santé » : c'est bien là en définitive, nous semble-t-il, ce qui rend attachante cette grande figure de moine et d'homme d'action qui sut unir la plus pure tradition de son ordre avec ce que les influences du dehors lui offraient de meilleur.

« Dom Le Masson, disent les Chartreux, c'est l'homme incomparable qui résume en lui toutes les traditions de l'Ordre ; et ses décisions ont toujours été regardées comme des oracles de la sagesse et de la prudence cartusienne » (72).

Ajoutons que c'est un pur disciple de S. François de Sales et l'un des meilleurs spirituels de la fin du XVIIe siècle. Il n'est entré que par hasard dans les querelles du Jansénisme et du Quiétisme : Bénissons ce hasard ! C'est lui peut-être qui nous vaut de connaître ce Solitaire, qui aurait bien pu sans cela rester à jamais enseveli dans le silence de la Chartreuse.

Jacques-Paul MARTIN.

(72) *Encyclopédie Cartusienne* (ms. Chartreuse de Trisulti), t. VII, p. 88, article : « Mysticisme en Chartreuse ».

LETTRE AUTOGRAPHE ET INÉDITE DE FÉNELON A BOSSUET

SUR LE SACRIFICE ABSOLU DU SALUT

La spiritualité fénelonienne du pur amour dérive, à n'en pas douter, de celle de Mme Guyon, encore qu'elle soit plus raffinée et plus doctorale. L'indifférence pour le salut est un des points que le prélat a appris de l'auteur du *Moyen court*. Il lui écrivait, le 28 mars 1689 :

Le chrétien qui s'abandonne sans réserve peut consentir à être éternellement puni et malheureux, si c'est la volonté de Dieu, mais il me semble qu'il ne peut jamais consentir à haïr Dieu dans l'enfer, autrement il arriverait que, par conformité à la volonté de Dieu, il voudrait être contraire à cette volonté, ce qui ferait une contradiction (1).

L'oracle consulté répond :

Il est impossible que l'âme abandonnée à Dieu puisse vouloir haïr Dieu : elle consent à sa perte par le plus grand excès d'amour qui fut jamais ; et cet acte d'amour, le plus héroïque de tous, exclut absolument la haine de Dieu. Mais c'est que, lorsque Dieu prive l'âme de tous les soutiens et qu'il la jette dans un enfer temporel, elle n'est nullement en état de faire ces discernements ; elle ne trouve en soi que la privation de tous les biens et l'assemblage de tous les maux, qui lui font voir sa perte inévitable. Alors par une grâce autant forte que cachée, renonçant à tout intérêt quel qu'il soit, sans nulle réflexion (dont elle n'est alors nullement capable), elle consent, adore, se soumet, et aime le décret éternel de Dieu sur elle, se contentant d'être éternellement la victime de la justice de celui qu'elle aime au-dessus de tout intérêt (2).

Cette théorie d'un sublime abandon entre dans l'esprit de Fénelon « par la porte cochère ». Pendant les Conférences d'Issy, son effort ira à défendre, contre Bossuet, Noailles et Tronson qui se défient, le système du pur amour que lui a enseigné Mme Guyon. Le plus curieux de ses plaidoyers sera le mémoire intitulé *Le Gnostique de*

(1) P. M. Masson. *Fénelon et Mme Guyon*. 90.
(2) *Ibid*. 92.

saint Clément d'Alexandrie. Dans « ce Père » du IIIe siècle, Fénelon pensera retrouver les idées des mytiques modernes censurées par ceux qu'il appelle des « théologiens rigides » : le gnostique, c'est-à-dire le chrétien parfait selon Clément d'Alexandrie, étant un homme qui aime Dieu pour lui-même, sans nul souci de l'enfer ni du ciel, des vertus et des vices ; son esprit étant fixé en Dieu par une continuelle contemplation, et son cœur étant uni à Dieu par un amour inamissible qui le déifie dès cette terre (3).

A Bossuet, Noailles et Tronson qui lui ont proposé à Issy un art. 9 disant : « il n'est pas permis au chrétien d'être indifférent pour le salut », il oppose une autre rédaction, où il maintient que « la sainte indifférence chrétienne peut exclure l'intérêt propre dans le salut (4) ». Lorsqu'ils affirment que, dans l'état des suprêmes épreuves, « il faut adorer la justice vengeresse de Dieu, mais non souhaiter qu'elle s'exerce sur nous en toute rigueur » ; il leur réplique : « Il faut adorer la justice de Dieu et s'y abandonner. Il peut même arriver qu'une âme très pure s'offre à Dieu, par un mouvement d'amour désintéressé, pour porter toutes les peines éternelles séparées de la cessation de l'amour (5) ».

Le 10 mars 1695, Fénelon signera tous les articles d'Issy, y compris ceux auxquels il a opposé un contre-projet (6), mais dans l'*Explication des maximes des saints,* il reprendra sa liberté. Il articulera de nouveau les idées dont Bossuet, Tronson et Noailles n'ont pas voulu. Et on pourra lire, à l'art X vrai :

Par ses promesses [Dieu] s'est donné comme suprême béatitude à l'âme qui lui est fidèle avec persévérance. Il est donc vrai en ce sens que toute supposition qui va à se croire exclu de la vie éternelle, en aimant Dieu, est impossible, parce que Dieu est fidèle dans ses promesses... Par là il est constant que les sacrifices que les âmes désintéressées font d'ordinaire sur leur béatitude éternelle sont conditionnels. On dit : Mon Dieu, si par impossible vous voulez me condamner aux peines éternelles de l'enfer, sans perdre votre amour, je ne vous en aimerais pas moins. Mais ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état ordinaire.

Il n'y a que le cas des dernières épreuves, où ce sacrifice devient en quelque sorte absolu. Alors une âme peut être invinciblement persuadée, d'une persuasion réfléchie et qui n'est pas le fond intime de la conscience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu... Dans ce trouble involontaire et invincible, rien ne peut la rassurer, ni lui

(3) Paul Dudon, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie,* 179-184, 185-190, 201-204, 216-218.

(4) *Ibid.* 282.

(5) *Ibid.* 293.

(6) M. Levesque a publié ce contre-projet. On le trouvera aussi dans *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, 279-294.

découvrir au fond d'elle-même ce que Dieu prend plaisir à lui cacher. Elle voit la colère de Dieu enflée et suspendue sur sa tête comme les vagues de la mer, toute prête à la submerger. C'est alors que l'âme est divisée d'avec elle-même, elle expire sur la croix avec Jésus-Christ en disant : *ô Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonnée ?* Dans cette impression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité, parce que le cas impossible lui paraît possible et actuellement réel, dans le trouble et l'obscurcissement où elle se trouve...

En cet état, une âme perd toute espérance pour son propre intérêt, mais elle ne perd jamais dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite qui est le désir désintéressé des promesses...

Un directeur peut alors laisser faire à cette âme un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre et à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu... Mais il ne doit jamais ni lui conseiller ni lui permettre de croire positivement par une persuasion libre et volontaire qu'elle est réprouvée, et qu'elle ne doit plus désirer les promesses par un amour désintéressé. Il doit encore moins la laisser consentir à haïr Dieu ou à cesser de l'aimer, ou à violer sa loi, même par les fautes les plus vénielles (7).

Pour voir à quel point Fénelon tenait à cette doctrine, il suffit de lire ces lignes de l'*Avertissement* mis par le prélat en tête de son livre :

On verra dans ce recueil que les anciens Pères ont parlé aussi fortement que saint François de Sales et qu'ils ont fait pour le désintéressement de l'amour les mêmes suppositions sur le salut dont les critiques dédaigneux se moquent tant, quand ils les trouvent dans les saints des derniers siècles.

Et encore :

Toutes les voies intérieures aboutissent au pur amour comme à leur terme, et le plus haut de tous les degrés dans le pèlerinage de la vie est l'état habituel de cet amour. Il est le fondement et le comble de tout l'édifice.

Et dans le IIe art. vrai :

Cette supposition du cas impossible... loin d'être une supposition indiscrète et dangereuse des derniers mystiques, est au contraire formellement dans saint Clément d'Alexandrie, dans Cassien, dans saint Chrysostôme, dans saint Grégoire de Nazianze, dans saint Anselme et dans saint Augustin qu'un très grand nombre de saints ont suivi (8).

(7) *Maximes des Saints*, 1re éd., p. 86-92.
(8) *Maximes*, p. 30.

On le sait, Bossuet s'obstina toujours à rejeter cette indifférence au salut que Fénelon s'obstinait à affirmer. Il prit position dès les Conférences d'Issy, d'abord dans la réfutation du *Gnostique*, puis dans les articles dressés d'accord avec Noailles et Tronson. Il se souvenait des théories de Molinos, de La Combe et de Mme Guyon : il avait lu, la plume à la main, leurs écrits. Aussi, quand il fit son livre sur les *Etats d'oraison*, il dénonça le « dérèglement étrange » de ces nouveaux mystiques, qui, « sous prétexte de s'abandonner aux volontés inconnues de Dieu, méprisent celles qu'il nous a révélées dans ses commandements (9) ». Fénelon parlait avec plus de précaution que les hardis théoriciens quiétistes de l'abandon ; mais son langage n'était-il pas trop apparenté avec celui de ces maîtres d'erreur ?

Pour le commun des fidèles et même des religieux voués à la perfection, n'est-il pas plus vrai et plus sage de prouver son amour de Dieu, par la garde fidèle des préceptes et des conseils, plutôt que par la chimère des « suppositions impossibles » ? Bossuet le pensait. Il ne cessera de le redire, comme Fénelon ne cessera de prôner une indifférence où il voyait l'héroïsme de l'amour pur ; il ne se plaignait que d'une chose, à savoir que son ancien maître et ami, pour le mieux combattre, défigurât sa pensée. On peut suivre, dans leurs œuvres complètes, les passes d'armes des deux illustres évêques. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le détail de cette polémique.

La lettre qu'on trouvera ci-après est une des répliques de Fénelon à Bossuet, une de plus. Elle n'a pas échappé à Gosselin ; mais il aura pensé sans douts, du moment que Fénelon n'a point publié ce texte, que son éditeur devait garder la même réserve. Il est manifeste d'ailleurs que la lettre, quoique revue, corrigée, et complète, est demeurée inachevée. Elle n'a point, en toutes ses parties, « cette aisance dans le style contentieux » que Bossuet reconnaissait à son contradicteur. Assurément, s'il l'avait donnée au public, M. de Cambrai aurait retouché quelques passages de sa réplique.

Quoiqu'il en soit, il l'a rebutée, abandonnée. Gosselin l'a laissée enfermée dans les cartons de Saint-Sulpice. C'est de là que M. Levesque l'a retirée, pour me la communiquer avec son obligeance coutumière, lorsque je préparais l'édition du *Gnostique*. Après des années, je me souviens de cette pièce jaunie et je la publie.

Dans le manuscrit original, le papier, de format in-4°, est écrit à mi-marge et compte 20 feuillets numérotés. Le texte, comme je l'ai déjà insinué, ne va pas sans de nombreuses corrections de la main même de l'auteur. Celles-ci témoignent du soin qu'il mettait à écrire. Il y a quelques annés, je me suis servi de cet exemple, et de certains autres, pour combattre la légende qui prête à Fénelon une

(9) *Etats d'oraison*, l. III, § 17.

telle facilité de plume qu'il n'avait aucun besoin de se relire (10). En transcrivant cette lettre à Bossuet, je reproduirai en note la première rédaction, biffée pour faire place à une seconde estimée meilleure.

*
* *

Monseigneur,

Plus je suis résolu de me taire (1), avec une soumission et une docilité sans réserve sur notre controverse, dès que le Pape aura dédécidé, plus je (2) crois devoir à la vérité de ne négliger rien jusqu'au dernier moment pour la mettre dans le dernier degré d'évidence, malgré tous les tours spécieux dont vous usez pour l'obscurcir. Voici un témoignage (3) sur le sacrifice des dernières épreuves, que vous récuserez peut-être dédaigneusement, mais qui touchera beaucoup le lecteur quand il saura quel poids vous lui avez donné.

Il s'agit de la Mère Marie de l'Incarnation. Peu de gens, il est vrai, la connaissent. On trouvera (4) peut-être qu'il est hors de propos de citer en matière de théologie une religieuse ignorante. On ne croira pas plus l'auteur de la *Vie* (5) qu'elle, et on le regardera comme un crédule admirateur d'une perfection chimérique : mais ce n'est ni cette religieuse ni l'historien de sa vie que je vous oppose; jamais garants ne furent moins suspects que les miens dans cette citation (6). Mon premier garant est M. Pirot, le second est vous-même. Je demande à toute l'Eglise que vous soyez écoutés ici l'un après l'autre.

Approbation de M. Pirot, Docteur et Professeur en Théologie de la maison et société de Sorbonne (7).

Je soussigné, Docteur et Professeur en Théologie de la maison et société de Sorbonne, confesse avoir lu *La Vie de la Vénérable Mère*

(10) *Etudes*, 5 février 1931, 306-307.

(1) La résolution que j'ai prise de.

(2) m'engage à ne négliger rien pour l'éclaicissement de la vérité.

(3) qui pourra bien ne vous toucher guère.

(4) Quoi, dira-t-on,

(5) qui s'est entêté de la perfection chimérique. — L'auteur de cette *Vie* est le propre fils de la sainte, Dom Claude Martin, religieux bénédictin de la Congrégation de Saint Maur. *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation* parut à Paris chez Louis Billaine, en 1677. La sainte était morte le 3 avril 1672.

(6) mes deux garants sont M. Pirot et vous.

(7) Ce titre figure en tête des lignes souscrites par Pirot dans l'ouvrage de Dom Claude Martin. Cette approbation fait suite à celle de Loisel, chancelier de l'Université et curé de Saint-Jean-en-Grève, et de Camus, théologien de Tours et Grand Vicaire de l'Archevêque de Tours. De préférence à Camus et à Loisel, Fénelon cite Pirot, parce que celui-ci était très lié avec Bossuet.

Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France, composée par le R. P. Dom Claude Martin, Religieux Bénédictin de la Congrégation St-Maur, et n'y ay rien remarqué qui ne soit conforme aux maximes de la Foi Catholique, Apostolique et Romaine et aux règles de la Morale chrétienne. Ceux qui la liront avec attention seront édifiés de voir une âme si élevée à Dieu et dans de si grandes communications avec Lui. En Sorbonne, le 2 Décembre 1675.

Vous le voyez, Monseigneur, il n'est plus question ni de la Mère Marie de l'Incarnation ni du P. Claude Martin. Il s'agit de M. Pirot qui répond à toute l'Eglise que, dans ce livre, tout est conforme à *la Foi et aux règles de la Morale chrétienne* ; il promet au lecteur qu'il sera édifié de *voir une âme si élevée à Dieu et dans de si grandes communications avec Lui*. Sans doute il ne veut pas qu'on s'édifie d'un *sacrifice barbare et désespéré* ; sans doute il ne prétend pas qu'une âme s'élève à Dieu par le désespoir et par le blasphème. Mais il est temps de vous écouter (8).

Extrait du livre intitulé *Instruction sur les états d'oraison*. L. 9. P. 343.

A l'exemple de ces grandes âmes (9), la Mère Marie de l'Incarnation, qu'on appelle la Thérèse de nos jours et du nouveau monde, dans une vive impression de l'inexorable justice de Dieu, se condamnait à une éternité de peines et s'y offrait elle-même, afin que *la justice de Dieu fut satisfaite*, pourvu seulement, disait-elle, *que je ne sois point privée de l'amour de Dieu, et de Dieu même* (10).

Un vénérable et savant religieux, fils de cette sainte veuve plus encore selon l'esprit que selon la chair et qui en a écrit la vie, approuvée par nos plus célèbres docteurs, y fait voir que ces transports de l'amour divin ont existé dans les âmes parfaitement unies à Dieu, afin de montrer la dignité infinie et incompréhensible de ce premier être, pour qui il vaudrait mieux endurer mille supplices, et même les éternels, que de l'offenser par la moindre faute. Mais sans chercher des raisons pour autoriser ces actes, on voit assez qu'on ne les peut regarder comme produits par la dévotion des derniers siècles, ni les accuser de faiblesse, puisqu'on en voit la pratique et la théorie dès les premiers âges de l'Eglise, et que les Pères

(8) Vous-même.

(9) Bossuet venait de citer saint Paul, sainte Thérèse, sainte Catherine de Gênes.

(10) Claude Martin écrit, *Vie*, p. 415-416 : « Je voyais que je méritais l'enfer et que la justice divine ne m'eût point fait de tort, de me jeter dans l'abîme et je le voulais bien, pourvu que je ne fusse point privée de l'amitié de Dieu ». Ce passage se trouve en termes identiques dans l'ouvrage récent de Dom Jamet établi d'après les manuscrits, t. II, 378.

les plus célèbres de ces temps-là les ont admirés comme pratiqués par saint Paul.

Après avoir établi ce fait constant qu'on ne peut rejeter ces résignations et soumissions fondées sur des suppositions impossibles, sans en même temps condamner ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise... (11).

Vous rapportez comme une chose digne d'approbation qu'on a nommé cette sainte veuve la Thérèse de nos jours et du nouveau monde (12) ; vous assurez que l'histoire de sa vie faite par un auteur que vous nommez un vénérable et savant religieux, est approuvée par nos plus célèbres docteurs. Ainsi vous louez tout ensemble et les sentiments de la sainte veuve, et les expressions de l'historien et les célèbres docteurs qui s'en sont rendus responsables. C'est vous en rendre bien clairement responsable vous-même. Il ne nous reste donc plus qu'à écouter *la Thérèse de nos jours et du nouveau monde* et son historien, avec qui vous et M. Pirot vous êtes rendus solidaires. Voici ses propres paroles (13) :

Réellement je me voyais sur le bord de l'Enfer où il me semblait que de la bouche de l'abîme sortissent des flammes pour m'engloutir, et je sentais même en moi une disposition qui me portait à m'y précipiter pour faire déplaisir à Dieu, contre lequel cette disposition se soulevait et me portait à le haïr.

Jusque là nous ne voyons qu'une tentation et une illusion violente dans la partie inférieure, c'est-à-dire dans les sens et l'imagination ; voilà la persuasion *apparente* ou imaginaire qui n'est pas de la partie supérieure ou fond *intime de la conscience.* Cette croyance imaginaire est tout ensemble *involontaire et invincible* ; *involontaire,* car la partie supérieure n'y prend aucune part, autrement ce serait le comble de (14) la fureur diabolique ; *invincible,* car si la partie supérieure pouvait vaincre (15), c'est-à-dire dissiper cette terrible tentation, il serait sans doute inexcusable de ne le faire pas : l'unique

(11) Fénelon arrête la citation à cette incise qui la laisse la phrase en suspens. Bossuet continuait comme il suit : « Il reste à faire deux choses : l'une de montrer dans quelles circonstances on peut faire ces actes et s'il y en a où on puisse les conseiller, et c'est ce que nous ferons bientôt ; et l'autre si l'on peut soupçonner ceux qui les ont produits, de cette damnable indifférence où nous mènent les nouveaux mystiques »..

(12) Vous louez l'auteur de sa vie dont,

(13) *Vie*, l. III, ch. 4, p. 415. Dom Jamet (II, 378) imprime *sortaient* au lieu de *sortissant : je sentais en moi* ; *qui me voulait porter de m'y précipiter ; cette disposition me portait à l'haïr.*

(14) l'impiété.

(15) la vaincre et la dissiper.

excuse, pour la partie supérieure (16), dans la Thérèse de nos jours, c'est qu'elle ne peut vaincre ou dissiper une croyance apparente ou imaginaire, à laquelle elle n'a aucune part. Continuons d'écouter cette sainte âme, et voyons ce que (17) la *partie supérieure* va faire dans ce trouble de l'inférieure.

A un moment, dit (18) la pieuse Mère, *la bonté et la miséricorde, par certain écoulement secret de son esprit, excitait la partie supérieure à vouloir en effet être précipitée dans l'enfer,* non pour lui déplaire, mais afin que la justice divine fut satisfaite *dans le châtiment éternel* de mes indignités qui lui avaient dérobé une âme que J.-C. par son infinie miséricorde avait rachetée de son sang (19).

Vous voyez donc dans la partie inférieure, non seulement la croyance apparente de l'enfer présent et inévitable, mais encore une impression de la rage des âmes damnées (20) ; c'est un désir de déplaire à Dieu, un soulèvement contre lui et une haine (21) de démon.

Alors (22), qu'est ce qui se passe dans la partie supérieure ? « *Dieu excite*, dit la sainte veuve, *cette partie supérieure* ». Mais à quoi (23) l'excite-t-il précisément ? Est-ce à des actes pour repousser la tentation et pour réveiller en elle les actes les plus formels de l'espérance des biens promis (24) ? Tout au contraire. Dieu lui-même l'excite « à vouloir en effet être précipitée dans l'enfer ». Ici ce n'est plus la partie inférieure ou imagination, c'est la partie supérieure, c'est le fond intime de la conscience, c'est l'entendement qui croit d'une véritable croyance, c'est la volonté qui par un consentement réel et délibéré veut en effet « être précipitée dans l'enfer (25) » sur le bord duquel l'âme se voit réellement. Il ne s'agit point ici d'une volonté conditionnelle, c'est Dieu même qui excite cette âme à *vouloir en effet* (c'est-à-dire sérieusement, et dans l'occasion qui paraît présente) « être *précipitée dans l'enfer* », sur le bord duquel elle se *voyait réellement*. Cette âme devait-elle résister à l'excitation de Dieu ? De-

(16) c'est qu'elle
(17) fera
(18) cette sainte âme.
(19) *Vie*, 415. Dom Jamet (II, 398) imprime : *par sa bonté et sa miséricorde ; il excitait la partie supérieure ; précipitée dans l'enfer, pour ce que la justice divine ; avaient dérobé mon âme ; rachetée de son sang, et non pour lui déplaire.*
(20) qui est une
(21) envenimée,
(22) que fait la partie
(23) Mais à quoi ?
(24) Nullement.
(25) dans l'enfer. Il ne s'agit

vait-elle rejeter, comme un blasphème, ce qui lui venait de sa *bonté et de sa miséricorde?* Devait-elle repousser avec horreur cet *écoulement secret de l'esprit* » de Dieu? Dieu l'excitait-il au désespoir le plus brutal et le plus impie, en l'excitant à « *vouloir en effet être précipitée dans l'enfer* »?

Vous ne manquerez pas de dire que ce sacrifice était conditionnel, puisqu'elle consentait à être précipitée dans l'enfer, *non pour déplaire à Dieu,* mais afin que la justice fût *satisfaite,* comme elle le dit elle-même, et *pourvu,* comme dit l'auteur de sa *Vie, qu'elle y conservât l'amitié de Dieu* (26).

Remarquez que (27) cette restriction ne rend point le sacrifice conditionnel dans sa substance (28), mais seulement restreint pour son étendue. Ce sacrifice n'est point borné, comme celui de S. Paul et de Moyse, à un cas dont ils connaissent l'impossibilité. Ces deux hommes divins étaient dans une pleine tranquillité, lorsqu'ils sacrifiaient leur salut pour un cas qu'ils supposaient (29) à cause des promesses ne pouvoir jamais arriver. Ici, tout au contraire, l'enfer est présent, l'âme assure que réellement (30) elle se voit sur le bord. *Dieu excite* en elle *la partie supérieure,* c'est-à-dire l'entendement et la volonté, à croire et à *vouloir en effet y être précipitée* (31).

Il est vrai que cette âme ne veut ni haïr Dieu, ni cesser de faire sa volonté et d'être aimée de lui. Ainsi le sacrifice n'est pas *absolu* au sens où l'on prend le terme d'*absolu* pour un sacrifice sans aucune (32) restriction; mais il est pleinement absolu (33) pour la chose précise sur laquelle il tombe et à laquelle il est borné; car la partie supérieure excitée par l'esprit de Dieu *veut en effet être précipitée dans l'enfer* et y souffrir éternellement. L'âme (34) ne dit point: Je le voudrais si Dieu le voulait, mais je sais bien par la foi que Dieu ne le voudra jamais. Au contraire, elle le veut *en effet* pour ne résister point à un *écoulement secret* de l'esprit de Dieu. Elle le veut *en effet,* lorsque réellement *elle se voit sur le bord de l'enfer.* C'est un sacrifice très absolu d'une partie du paradis et une acceptation très absolue d'une partie de l'enfer. Dans le paradis il y a l'amour de Dieu et le

(26) *Vie,* l. III, add. au ch. 4, p. 422. Noter que la restriction est faite aussi dans l'écrit de la sainte.

(27) Mais cette

(28) comme celui de Moïse et de saint Paul.

(29) clairement impossible.

(30) L'âme se croit voir actuellement au bord de l'abime.

(31) cette âme suppose, veut souffrir éternellement dans l'enfer; mais elle

(32) acception.

(33) en ce que

(34) Elle

bonheur éternel. Dans l'enfer il y a la haine de Dieu et la souffrance éternelle. Cette sainte âme se représente l'enfer comme présent et inévitable et le paradis comme certainement perdu pour elle à jamais. Elle accepte les tourments éternels de l'enfer sans la haine de Dieu, elle renonce au (35) bonheur éternel du paradis sans vouloir cesser d'aimer et d'être aimée. Voilà ce *qu'elle veut en effet,* pour un cas (36) où *réellement* elle se voit et que la *partie supérieure* accepte.

Il est inutile de dire que le paradis et l'enfer sont indivisibles et ne peuvent être ainsi sérieusement partagés (37). Il ne s'agit pas de ce qui est, mais de ce que la partie inférieure représente, et que la supérieure accepte jusqu'à le vouloir *en effet.* Il n'est question, Monseigneur, que d'examiner en toute rigueur des paroles que vous avez approuvées, comme vous examinez en toute rigueur celles (38) de votre confrère que vous voulez faire condamner. Le fait évident et incontestable est que cette sainte veuve veut *en effet,* non seulement être privée de toute véritable béatitude dans le ciel, mais encore souffrir des tourments éternels dans l'enfer. Dieu l'excite à le vouloir *en effet,* elle le veut *en effet,* et c'est la partie supérieure même qui le veut ainsi, à la vue du cas (39) qu'elle regarde comme réellement présent.

D'où vient que cette personne se sacrifiait ainsi ? C'est, dit l'auteur de sa *Vie* (40), que « l'amour de la pureté était si profondément gravé dans son cœur qu'elle se mettait toujours du côté de Dieu, dans la vengeance qu'il voulait tirer de ses fautes quoique légéres ». Voilà cet esprit de zèle pour la pure gloire de Dieu et de justice contre elle-même qui l'animait. Mais, dirons-nous que cet esprit de justice rigoureuse ne regardait que *les fautes légères,* et qu'elle était dans un sentiment tout contraire lorsqu'il s'agissait de la justice de Dieu dans les grandes, pour l'éternité ? Ecoutons encore l'auteur : « La pureté de Dieu lui paraissait si redoutable, et elle voyait tant de justice que les moindres impuretés fussent punies au préjudice de tout autre intérêt, qu'elle consentait que les siennes le fussent au préjudice de ses sentiments, de son corps, de son âme, de sa vie, de son être, et même de son salut éternel, aimant mieux souffrir les peines de l'éternité, pourvu qu'elle y conservât l'amitié de Dieu, que de rien voir en elle qui fût contraire à cette haute et adorable pureté » (41).

(35) paradis.
(36) qui lui parait présent
(37) partagés. Il n'est question, Monseigneur,
(38) celles que vous voulez
(39) cas présent.
(40) L. 3, add. au ch. 4, p. 422.
(41) *Ibid.*, p. 422.

Vous voyez que la sainte veuve n'entend point par *le salut éternel* l'amour de Dieu, mais seulement le bonheur éternel qui est joint à cet amour, lorsqu'il est consommé dans le ciel par la vision intuitive. Elle consentait à ne voir jamais Dieu dans le ciel et à souffrir éternellement dans l'enfer les tourments des damnés, sans cesser d'aimer et d'être aimée.

L'auteur de cette vie ajoute cette réflexion : « Je ne sais quel jugement fera le lecteur de cette grande ardeur qu'elle avait pour sa propre pureté, et du zèle avec lequel elle voulait venger celle de Dieu aux dépens même de son salut... Elle a fait, dit l'auteur, cet acte de justice qui est le plus grand et le plus héroïque qu'une personne puisse jamais faire en cette vie ou en l'autre, de vouloir plutôt perdre la vie, l'être et le salut que de rien souffrir en elle qui offensât la vue de Dieu, et qui fût contraire à son incompréhensible pureté (42) ».

« Or, je ne vois pas qu'on puisse produire un acte d'amour plus pur en sa substance, et plus étendu en ses effets, qu'en s'offrant à perdre la vie, l'être et la gloire pendant toute l'éternité, pour l'amour de Dieu et pour le zèle de sa justice, puisque l'esprit humain ne peut rien découvrir, en cet amour saint, qui ressente l'intérêt du propre amour (43) ».

Si vous dites encore, Monseigneur, que ce renoncement au salut éternel, en tant qu'il est le bonheur séparé de l'amour, et cette acceptation de l'enfer en tant qu'il est un tourment éternel séparé de la haine de Dieu, n'est qu'un sacrifice conditionnel, fait dans un transport d'amoureuse folie et sans réflexion ; l'auteur (44), que vous nommez un vénérable et savant religieux, vous répondra ces paroles : « et afin qu'on ne croie pas qu'elle l'ait fait sans réflexion, et par un mouvement d'une dévotion passagère, elle le répète avec beaucoup plus de force à la fin du chapitre suivant, où, non seulement elle désire cetté éternité de peines, mais elle s'y condamne en effet pour entrer dans l'intérêt d'un Dieu irrité et ennemi (45) de tout péché (46) ». Ce n'est donc pas une simple acceptation de l'enfer, c'en est un vrai désir par un zèle de justice pour la pureté de Dieu contre elle ; c'est une condamnation effective qu'elle prononce, et qu'elle répète avec réflexion.

L'auteur remarque, il est vrai, que cette sainte âme posait cette condition essentielle, « pourvu que je ne sois pas privée de l'amitié de Dieu, car ce ne serait pas un amour de Dieu de vouloir être dans

(42) L. 3, add. au ch. 4, p. 422.
(43) *Ibid.*, p. 423.
(44) L'auteur vous répondra
(45) de tout péché. » L'auteur remarque
(46) *Ibid.*, p. 423

un état où l'on serait privé de l'amour de Dieu et de Dieu même ». Aussi il faut toujours supposer que son sacrifice absolu du paradis ne s'étendait pas jusques à la cessation de tout amour, et que son acceptation de l'enfer ne s'étendait pas jusqu'à vouloir haïr Dieu. Mais (47) enfin, dans cette borne précise, le sacrifice ou renoncement au paradis, le sacrifice ou désir de l'enfer était très absolu.

Il faut encore observer que quand l'auteur remarque qu'elle ne voulait être privée ni de l'amour de Dieu ni de Dieu même, elle ne prétendait pas avoir en enfer la vision intuitive ou de face à face : c'eût été souhaiter toutes les joies du paradis, et (48) sous apparence trompeuse de sacrifice héroïque (49) du salut, rechercher le plus parfait bonheur. Ces paroles ne signifient donc manifestement autre chose, sinon qu'elle ne voulait être privée ni d'un amour de Dieu tel qu'elle l'avait en cette vie, ni des communications de Dieu par sa grâce, qui lui étaient nécessaires pour continuer à l'aimer et à faire sa volonté. Ce qui est plus clair que le jour c'est qu'elle désirait (50) souffrir une éternité de peines comme le châtiment éternel de ses indignités (51) ; c'est qu'elle renonçait à la gloire céleste pour « *être précipitée en enfer*, et *qu'elle s'y condamnait en effet*, Ici, il n'y a pas l'ombre d'une expression conditionnelle, tout est précis, tout est absolu ; non seulement elle accepterait si par impossible, etc., mais elle désire (52) actuellement, elle *s'y condamne*, non (53) pour un cas chimérique, mais *en effet*. Il faut se jouer de tout le langage (54) le plus sérieux et le plus précis qu'il y ait parmi les hommes, ou avouer de bonne foi que la lettre de ce texte renferme évidemment un désir positif de cette éternité de peines et une pleine condamnation que l'âme prononce *en effet* contre elle-même pour la souffrir.

A des paroles si justes, l'auteur joint deux réflexions importantes : la première est que « si la cupidité n'a pas été entièremdnt éteinte en elle (55) dans sa racine, elle l'a au moins été, autant qu'elle le peut être, dans son usage et dans ses actes (56). Remarquez qu'il y a une cupidité, même pour le salut éternel, que cette sainte âme l'aurait éteinte en elle *sinon entièrement dans sa racine*, du moins autant qu'elle le peut être *dans son usage et dans ses actes*. Mais comment

(47) Mais dans cette borne, il était absolu.
(48) donner une vaine apparence d'un simple désir
(49) à la recherche du plus parfait bonheur.
(50) désirait une
(51) et qu'elle s'y condamnait
(52) elle demande
(53) sous condition,
(54) des hommes le plus sérieux et le plus précis
(55) (c'est à dire dans la mère Marie de l'Incarnation).
(56) *Ibid.*, p. 423.

aurait-elle éteint ou *sacrifié absolument cette cupidité*, autant qu'elle le peut être, *dans son usage et dans ses actes?* C'est en voulant, *en effet être précipitée dans l'enfer*, c'est en *désirant cette éternité de peines*, c'est en *s'y condamnant en effet*, c'est en *s'offrant à perdre la vie, l'être et la gloire pendant toute l'éternité*, c'est en voulant *venger la pureté de Dieu aux dépens même de son salut.*

La seconde réflexion de l'auteur (57), c'est qu'elle « était entrée si avant dans les intérêts de la pureté de Dieu contre elle-même que, quand il lui refusait ses grâces et ses dons, elle en avait de la joie et l'en remerciait. « J'étais bien aise, dit-elle, qu'il retînt ses grâces et qu'il m'en privât. Je l'en remerciais de cœur et d'affection, parce qu'en les retenant en lui-même il les conservait en leur pureté, au lieu que, en me les donnant, je les eusse souillées par mes misères ».

L'auteur, après avoir rapporté ces paroles, craint qu'elles ne paraissent aller trop loin et se hâte d'y mettre un correctif. Qui dit correctif, dit quelque chose qui doit être précis, et qui ne laisse rien de douteux. Le voici ce correctif : « Ce n'est pas qu'elle ne fît beaucoup d'estime des dons de Dieu ; mais elle voulait témoigner qu'elle aimait mieux n'en point avoir, que d'en avoir et de s'y attacher par quelque goût ou quelque complaisance (58) ».

Ce correctif se réduit donc à dire que cette âme aimait mieux, par respect pour la grâce, en être privée, que de les goûter et de (59) jeter sur eux le moindre regard de complaisance (60). Vaut-il mieux, dira-t-on, vivre sans grâce, abandonné de Dieu à soi-même que de goûter tant soit peu les consolations de la grâce et de se complaire un instant dans les miséricordes de Dieu ?

« Voilà donc, Monseigneur, cette âme que vous approuvez qu'on nomme « la Thérèse de nos jours et du nouveau monde ». Réellement elle s'imagine être sur le bord de l'enfer. La partie supérieure ne rejette de cet enfer que la cessation de l'amour de Dieu et la privation de toute grâce. Du reste, elle accepte l'*éternité des peines dans l'enfer*, avec la privation de la vision intuitive et de la béatitude céleste. Il ne s'agit point d'un cas que cette personne croit impossible. C'est la *partie supérieure* qui accepte cet enfer que l'inférieure lui représente être réel, et sur le bord duquel elle se voit. Elle veut, non en imagination de chose impossible, mais *en effet* y être précipitée ; elle le veut *aux dépens de son salut*, elle le désire même et *elle s'y condamne en effet.*

A de telles paroles, reconnaissez-vous « la Thérèse du nouveau

(57) *Ibid.*, p. 424.
(58) *Ibid.*, p. 424.
(59) s'y attacher avec
(60) complaisance. Voilà donc, Monseigneur,

monde ? » Ou plutôt, selon vos principes, à ces blasphèmes ne devriez-vous pas boucher vos oreilles (61) et gémir d'un (62) sacrifice *si barbare et si désespéré* ? Comparez, Monseigneur, ces expressions avec les miennes. Je parle d'un sacrifice absolu de quelque chose par rapport au salut. Votre Thérèse veut *éteindre autant qu'on le peut en cette vie une cupidité* sur le salut éternel, sinon jusque dans sa racine, *au moins dans son usage et dans ses actes*. Voilà sans doute le sacrifice le plus absolu qu'on puisse faire en cette vie d'une affection qui nous attache au salut éternel. Jusque là elle va aussi loin que moi. Mais continuons. Dit-elle comme moi, qu'il faut sacrifier seulement l'intérêt propre pour l'éternité, sans sacrifier ou retrancher jamais le désir des biens promis qui sont le salut même ? Non, elle assure sans adoucissement qu'elle veut venger la justice de Dieu *aux dépens de son salut éternel*. Dit-elle comme moi, qu'il faut acquiescer simplement à la juste condamnation où l'on croit être de la part de Dieu, sans que le directeur permette jamais de croire qu'on est réprouvé ni de cesser de désirer les promesses (63) ? Tout au contraire, c'est l'enfer (64) sur le bord duquel elle se voit *réellement*, où elle veut *en effet être précipitée* ; elle *le désire*, elle s'y *condamne en effet*.

Cette personne dit donc en termes formels, du salut éternel, ce que je ne dis que de l'*intérêt propre*, que je distingue toujours du salut pour le lui opposer. Elle dit toujours de l'enfer ce que je ne dis que d'une *juste condamnation* du péché, que je distingue de la réprobation et que je lui oppose. D'où vient donc qu'en (65) disant beaucoup plus que moi elle mérite d'être appelée « la Thérèse de nos jours et du nouveau monde » ? D'où vient qu'en disant avec évidence beaucoup moins qu'elle, et en parlant avec des précautions infiniment plus grandes, je suis devenu un autre Molinos ? D'où vient tant de bénignité et d'indulgence d'une part, et de l'autre tant de (66) critiques et de rigueurs ?

Quand je parle du sacrifice, je ne le nomme *absolu* qu'en y ajoutant *en quelque manière*, pour tenir l'esprit en suspens et en précaution, et pour lui faire attendre une restriction essentielle. Ensuite je dis qu'il n'est absolu que pour l'*intérêt propre sur l'éternité*. En approuvant ce sacrifice du propre intérêt, je vais au devant de tout, afin que le lecteur ne puisse jamais le confondre avec le salut. Que peut faire l'auteur le plus droit et le plus précautionné, sinon de

(61) de peur d'entendre une
(62) d'une si affreuse illusion ?
(63) *Maximes des Saints*, p. 91 et 92
(64) ou elle veut veut être
(65) en parlant avec des précautions
(66) d'âcreté

distinguer soigneusement ainsi les deux choses dont il veut qu'on sacrifie l'une et que l'on désire l'autre de plus en plus? Voilà précisément ce que j'ai fait.

Le lecteur doit observer que le *sacrifice absolu* dont vous faites tant de bruit et tant de scandale n'est rien au delà de ce qui est dans toutes les pages de mon livre. Dans toutes les pages de mon livre, je retranche pour les parfaits tout intérêt propre, tant sur la béatitude que sur le mérite et sur la perfection. Ce fondement posé, le sacrifice absolu n'a plus rien qui doive surprendre. Pourquoi s'étonner qu'en passant d'un état d'imperfection à un état plus parfait on sacrifie l'imperfection de ce premier état qu'on quitte? A proprement parler, le sacrifice absolu n'est donc pas une question particulière qui mérite aucune sérieuse attention. Ce qui en mérite, c'est la maxime générale que les parfaits n'ont plus d'intérêt propre des justes (67) imparfaits qui sont nommés *mercenaires* dans la tradition. Si les justes les plus parfaits doivent être encore mercenaires ou intéressés, il ne leur est pas permis de sacrifier la mercenarité ou propre intérêt. Mais s'ils doivent, en passant d'un degré à l'autre, perdre la mercenarité ou propre intérêt, il faut bien qu'ils sacrifient absolument ce qui les rendrait mercenaires, puisqu'ils doivent (68) ne l'être plus. Voudriez-vous que celui qui est nommé esclave ou serviteur passât au degré (69) supérieur, sans renoncer à sa servilité? Tout de même, voudriez-vous que le juste mercenaire cessât d'être mercenaire, sans renoncer à la mercenarité? Les termes de *sacrifice absolu de l'intérêt propre sur l'éternité* ne peuvent alarmer que ceux qui n'ont rien compris dans les trois ordres de justes marqués par la tradition, et dont les seconds cessent d'être mercenaires quand ils montent au troisième degré (70). Ce fantôme, grossi tout exprès, ne peut que disparaître, dès qu'on le regarde de près. Cette question, loin de faire une question nouvelle, est formellement et évidemment (71) décidée, par la simple exposition des trois états des justes que j'ai donnée d'abord comme le fondement de tout mon livre (72). Mais vous avez voulu faire un monstre de ce qui n'était qu'une répétition du principe fondamental de tout l'ouvrage et celui de tout une tradition évidente.

(73) A quoi sert-il de multiplier tant les questions pour grossir

(67) justes mercenaires.
(68) plus l'être. Voudriez-vous qu'ils cessassent d'être mercenaires.
(69) des enfants
(70) degré. Cette expression
(71) renfermée dans
(72) *Maximes*, p. 22 et 23.
(73) L'unique chose que vous pouviez souhaiter

une affaire. Toute notre controverse se réduit à deux points. Il y a la question de J. C. pour la contemplation, et le retranchement du propre intérêt dans les âmes parfaites. Pour le premier point, je viens de répéter encore (74) ces jours passés, dans ma dernière lettre, des éclaircissements tirés de mon pur texte (75), que le lecteur fatigué doit savoir par cœur, et sur lesquels il voit d'un clin d'œil la faiblesse de vos explications. En mettant cette question à part, il ne reste plus que celle du propre intérêt, et je n'ai besoin sur celle-là que de rassembler deux propositions tirées des écrits de mes adversaires.

I

« Intérêt et intéressé, dit M. de Chartres (76), c'est tout le livre ». D'où je conclus que si intérêt et intéressé signifie quelque chose qu'il faille exclure de l'état de perfection, tout le livre est pur et correct.

2

« C'est l'intérêt, dit M. de Chartres (77), qui fait l'intéressé ». D'où je conclus que si le juste parfait n'est point intéressé, il faut qu'il ait quitté ou sacrifié absolument le propre intérêt. S'il le cherchait encore, il serait encore intéressé, car ce « qui fait l'intéressé, c'est l'intérêt ».

3

Intéressé et mercenaire sont synonimes. Car la déclaration des trois prélats traduit le mot d'intéressé par celui de *mercenarius*. D'ou je conclus que l'intérêt faisant l'intéressé, c'est la mercenarité qui fait le mercenaire, et que cesser d'être intéressé ou mercenaire, c'est avoir quitté ou sacrifié la mercenarité ou intérêt propre, pour passer du second degrès des justes au troisième.

4

Le salut (78), selon vous-même (79), n'est point un intérêt, mais son désir est (80) la fin nécessaire de notre religion, et l'espérance loin de regarder notre intérêt est désintéressée. Elle ne le serait pourtant pas, si elle avait pour objet formel l'intérêt, car l'intérêt fait l'intéressé. D'ou je conclus avec vous que tous les actes surnaturels par lesquels on désire l'héritage promis, même ceux d'espérance,

(74) des vérités assez
(75) texte. En mettant
(76) *Lettre pastorale*, p. 51.
(77) *Ibid.*, p. 49.
(78) L'intérêt propre
(79) *Etats d'Oraison*, p. 214.
(80) l'essence

sont des actes d'un amour désintéressé qui ne regarde point notre intérêt. Il n'y a donc, selon vous-même, ni intérêt ni acte intéressé dans l'exercice des vertus surnaturelles. D'ou je conclus qu'en retranchant ou sacrifiant absolument le propre intérêt, on ne retranche rien de surnaturel. Voilà (81) le langage que vous avez établi avec une autorité prodigieuse, dans vos ouvrages, même en me critiquant. Si vous avez ensuite varié pour appeler le salut un intérêt, c'est (82) pour avoir un prétexte de m'accuser d'avoir retranché le salut (83) sous le nom de l'intérêt propre. Mais votre variation ne change point le langage naturel que nous avons d'abord suivi vous et moi. Votre variation n'est pas une phrase, ou si elle en est une (84), elle est toute contre vous pour moi. (85) Il est évident que j'ai été en plein droit de supposer que l'intérêt, surtout en y ajoutant le terme de propre, serait (86) pris par toutes les personnes un peu instruites de la (87) vie spirituelle pour une imperfection à retrancher. Tous les bons auteurs qui ont écrit en français, ou qui sont traduits en notre langue, ont parlé ainsi. J'en ai rapporté les preuves (88). Vous avez parlé vous-même ce langage, mais si souvent, mais avec des décisions si absolues, que vous avez fait de ce langage un point (89) essentiel à la foi.

Après cela, de quoi vous fâchez-vous ? Est-il défendu de parler votre langage, que vous donnez comme expressément révélé par le Saint Esprit à Saint Paul ? (90). M'accuserez-vous d'être obscur, lorsque je parle comme vous le langage du Saint Esprit même ?

5

(91) J'ai défini le terme essentiel (92) que vous voudriez rendre équivoque. J'ai dit que le *motif de l'intérêt propre* était *une propriété, une avarice, une ambition spirituelle* (93). Ailleurs j'ai dit que c'était un reste d'*esprit mercenaire* (94). Faut-il s'étonner qu'on fasse un

(81) Ce que vous avez dit dans
(82) pour pouvoir m'accuser
(83) en retranchant.
(84) c'est pour moi contre vous.
(85) Il demeure certain que je n'ai
(86) entendu
(87) spiritualité.
(88) 1re lettre des trois sur réponse aux quatre.
(89) capital
(90) *Etats d'Oraison*, p. 83.
(91) De plus,
(92) de l'amour propre
(93) *Maximes*, p. 35.
(94) *Maximes*, p. 23.

sacrifice absolu d'une propriété, d'une avarice, d'une ambition, d'un reste d'esprit mercenaire, en désirant toujours les biens promis « *comme notre bien personnel, comme notre récompense promise, comme notre tout* » (95). Le retranchement de la propriété et de l'esprit mercenaire font tout le système. M. de Chartres ne permet pas d'en douter : « Intérêt et intéressé c'est là tout le livre ». Tout le livre se réduit donc à dépouiller les âmes d'une imperfection naturelle, pour les faire passer du second au troisième degré.

On peut voir par la force de ce terme d'intérêt propre sur le salut, toujours opposé au salut même dans mon livre, combien le sacrifice absolu est restreint par cette expression. Tout au contraire, « la Thérèse de nos jours », se voyant réellement sur le bord de l'enfer, est *excitée* par l'esprit de Dieu à *vouloir en effet y être précipitée.* C'est la partie supérieure, c'est à dire l'entendement et la volonté, que Dieu excite à une persuasion réelle et à un consentement délibéré. Cette « Thérèse » accepte un *châtiment éternel de ses indignités,* elle accepte les *peines de l'éternité* au *préjudice* de *son salut éternel,* elle s'offre à perdre la *gloire pendant toute l'éternité,* elle veut *venger* (la pureté de Dieu) *aux dépens même de son salut.* Non seulement elle désire cette éternité de peines, mais *elle s'y condamne en effet,* et vous avez reconnu en termes formels qu'elle s'y condamne (96). L'auteur de sa *Vie* nomme cet acte un acte de *justice* « *le plus grand et le plus héroïque* » etc. Il assure que cet acte n'a point été fait *sans réflexion*, et *par mouvement d'une dévotion passagère,* mais qu'elle le répète avec beaucoup plus de force, etc. Ne dites point que c'est un transport passager. Ne dites point que ce n'est pas un acte réfléchi. La *perfection réfléchie* dont j'ai parlé n'est *réfléchie* que comme l'*horreur réfléchie* dont j'ai parlé presque au même endroit (97). Il est évident que la persuasion n'étant qu'*apparente* ou imaginaire, et n'étant point le *fond intime de la conscience* qui est la partie supérieure (98), elle a, comme l'*horreur réfléchie* dont j'ai parlé, sa source dans les réflexions, sans consister formellement dans une opération réflexive. Mais pour l'acte *de justice* que « la Thérèse de nos jours » fait *au préjudice de son salut éternel,* l'auteur de sa *Vie* assure qu'on ne peut point dire qu'il soit fait *sans réflexion* et par mouvement de dévotion passagère. C'est un sentiment fixe. C'est un *acte de justice héroïque,* sur lequel elle a réfléchi, et qu'elle *répète avec beaucoup plus de force,* etc.

Que répondrez-vous donc, Monseigneur ? Direz-vous que ce grand

(95) *Maximes*, p. 11.
(96) *Etats d'Oraison*, p. 343.
(97) *Maximes des Saints*, p. 87, 84.
(98) La persuasion et l'horreur ont par accident leur source.

acte de justice n'est qu'une amoureuse folie, contre la raison d'aimer, dans « la Thérèse de nos jours » ? Mais vous avez condamné hautement ceux qui parleraient avec cette témérité (99) sur de tels actes, et qui les accuseraient de faiblesse, puisqu'on « en voit la pratique et la théorie dès les premiers âges de l'Eglise, et que les Pères les plus célèbres de ces temps-là les ont admirés comme pratiqués par saint Paul ». C'est précisément sur ce grand *acte de justice* que la Mère Marie de l'Incarnation fit *au préjudice de son salut éternel*, que vous avez parlé ainsi (100). Cet acte, quoique absolu, réfléchi, et répété, loin d'être *barbare et désespéré*, ne peut être accusé de faiblesse. L'en accuser c'est, selon vous, condamner « ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise ».

(101) Cependant votre Thérèse ne sacrifie pas seulement l'*intérêt en tant que propre* ou la propriété de l'intérêt sur le salut, en désirant toujours les promesses comme son bien personnel, etc. ; (102) elle ne se contente pas d'*éteindre* autant qu'elle le peut cette cupidité, sinon dans sa *racine*, au moins dans son *usage* et dans *ses actes* ; c'est son salut éternel même qu'elle sacrifie absolument et ouvertement à la justice de Dieu, en prenant le salut pour la béatitude céleste et sans renoncer à l'amour. Comment la justifierez-vous, selon vos principes ? Comment vous justifierez-vous vous-même de lui avoir donné une approbation si pleine d'éloges ? Donnerez-vous des contorsions à ses paroles pour l'excuser, pendant que vous tronquez les miennes, et que vous leur donnez des contorsions si odieuses pour les rendre impies ? Dieu nous voit, et les hommes même ouvrent enfin les yeux. Vous avez l'art (103) de faire, quand il vous plait, un Molinos de ce qui fait une Thérèse, (104) lors même que cette Thérèse le pousse infiniment plus loin. Mais enfin expliquez le langage de la Thérèse, et malgré vous (105), sur vos propres explications, le Molinos imaginaire disparaîtra.

Ecrivez, tant que vous espérez trouver des lecteurs prévenus ou inappliqués. Plus vous écrirez, plus les esprits attentifs verront le fond de notre controverse, la passion qui vous anime. J'ai intérêt que des raisons telles que les vôtres soient souvent répétées. Répétez donc ; vous ne sauriez trop répéter. Vos efforts, desquels vous vous promettez tout, ne serviront qu'à montrer de plus en plus (106) que

(99) de tels actes.
(100) *Etats d'Oraison*, p. 343.
(101) Mais, que dis-je, votre Thérèse.
(102) etc. C'est son salut éternel.
(103) de faire un Molinos de ce qui
(104) lorsqu'il est poussé
(105) le Molinos imaginaire
(106) les plus puissants génies

les savants ne peuvent rien contre la vérité et qu'elle (107) se plaît à être défendue par de plus faibles instruments (108).

(109) Vos écrits ne servent plus qu'à soutenir un certain extérieur dans notre dispute. Vous avez mis votre confiance dans des ressources plus réelles et plus efficaces. Tout le monde (110) les aperçoit. Mais de telles ressources ne sont pas des raisons ; et quand on a de bonnes raisons, on ne (111) veut pas employer de telles ressources. *Hi in curribus et in equis ; nos autem in nomine Domini.* Toute la chrétienté a vu nos sentiments, et j'attends que le père commun ait la bonté de m'en montrer l'erreur, si je me trompe. Pour les vôtres, j'ai montré clairement (112) qu'ils renversent le véritable amour de bienveillance (113). Demandez avec une sincère docilité, comme moi, à être détrompé, si vous êtes tombé dans l'erreur. Je prie Dieu qu'il vous inspire ce sentiment et je suis toujours avec respect...

*
* *

Cette lettre de Fénelon n'est point datée mais il est facile de le faire. Son contenu révèle nettement qu'elle fut écrite vers la fin des controverses avec Bossuet sur le pur amour. Gosselin n'a pas manqué de le marquer dans une note mise en tête du manuscrit original. C'est aux derniers jours de mai 1698 (1), que le prélat découvre l'intérêt polémique du texte de la sainte Ursuline de Québec Il se met donc à écrire. Son travail n'est pas achevé avant le 18 juin, puisqu'il y fait allusion à la *Lettre pastorale* de Godet des Marais contre les *Maximes des Saints* qui est précisément de cette date. D'autre part, en juillet de cette même année, M. de Cambrai est absorbé par de graves soucis et d'urgentes écritures dont nous reparlerons tantôt. C'est donc dans le mois de juin qu'il aura dressé contre Bossuet son argumentation sur le sacrifice du salut, en partant d'un fait extraordinaire survenu dans la vie de Mère Marie de l'Incarnation.

Aux derniers alinéas de sa lettre, Fénelon fait grief à Bossuet d'user de « ressources » auxquelles n'ont pas coutume de recourir

(107) se sert des plus faibles

(108) un petit berger avec une fronde abat un géant armé.

(109) Mais ce n'est pas

(110) tout le monde voit les ressorts que vous trouvez plus facilement que des raisons.

(111) Mais de telles ressources ne sont pas des raisons et quand on a de bonnes raisons on ne doit point employer de telles ressources. Je suis toujours avec respect soumis à l'Eglise romaine

(112) à quels égarements

(113) j'attends avec impatience la décision qui doit finir le trouble et le scan

(1) *Œuvres* de F. IX, 425, 30 mai 1698.

ceux qui ont de « bonnes raisons » à faire valoir. Le reproche est méprisant et amer. On comprendra cette amertume si on se rappelle les incidents qui se sont multipliés alors : tous vont à desservir la cause de M. de Cambrai à Rome. Le nonce de Paris a écrit au pape pour le prier, de la part de Louis XIV, de conclure au plus tôt l'affaire des *Maximes* (2). Le roi a privé de leurs charges auprès du duc de Bourgogne tous les amis de Fénelon (3). L'abbé Bossuet a fait répandre à Rome la fameuse lettre confidentielle à Mme de Maintenon, dans laquelle Fénelon explique qu'il ne peut approuver les *Etats d'oraison* de Bossuet, parce que Mme Guyon y est blâmée (4). L'évêque de Chartres a attaqué la doctrine des *Maximes* et les explications que l'auteur en donne ; (5) l'archevêque de Paris, aux griefs sur la doctrine, a joint des révélations sur les Conférences d'Issy (6). M. de Meaux vient de lancer trois nouveaux opuscules (7) et sa *Relation sur le quiétisme*, communiquée au roi le 31 juin, envoyée en feuilles à Rome le 16 et le 23, a été distribuée à la Cour de Versailles le 30 ; bientôt elle le sera à Rome, où elle produira, comme à Paris, un effet foudroyant (8). Les pages de la *Relation sur le quiétisme* et la *Lettre* de Noailles, qui rendent ridicule et trouble la conduite de Fénelon, pendant les Conférences d'Issy, la coalition de M. de Paris et de M. de Chartres avec M. de Meaux, le pas donné aux faits sur les idées, les mesures de Louis XIV à la cour du duc de Bourgogne et à celle d'Innocent XII : voilà ce que l'archevêque appelle des « ressources » qui tiennent lieu de « raisons » ; et de ces agissements, qu'il juge indignes, il tient Bossuet pour responsable.

Harcelé de toutes parts, incertain et déconcerté, sa première pensée est de faire le voyage de Rome. Il demande au pape cette faveur et insiste pour que Chanterac la prépare (9). De ses bonnes intentions, de sa dialectique subtile et du charme de sa présence, il peut espérer un succès. Mais Chanterac (10), effrayé par les « terribles impressions » que font les derniers écrits des adversaires, et par les bruits fâcheux qui commencent à circuler sur le P. La Combe et Mme Guyon, mande à son prélat lettre sur lettre ; il le supplie de

(2) *Corr.* de B., IX, 349, 20 mai 1698.

(3) *Ibid.* IX, 361, 26 mai.

(4) *Ibid.* IX, 372, 8 juin.

(5) Lettre pastorale du 18 juin.

(6) *Réponse de M. de Paris aux quatre lettres de M. de Cambrai.*

(7) *Mystici in tuto* ; *Schola in tuto* ; *Réponse à quatre lettres de M. l'Archevêque de Cambrai.*

(8) *Corr.* de B. X, 3, 7, 27, 83 ; 16, 23, 30 juin, 22 juillet.

(9) *Œuvres* de F. IX, 434, 443, 462 ; 12, 20 juin, 10 juillet.

(10) *Ibid.* IX, 430, 439, 445, 459, 463, 467, 496, 480 ; 7, 14, 20 juin ; 5, 12, 19, 25 juillet, 2 août.

s'expliquer sur la doctoresse du *Moyen court* et de « parler hautement », sans quoi « sa perte est infaillible ». Fénelon comprend assez vite que ni le roi ni le pape ne consentiront au voyage de Rome. Il cède donc aux instances alarmées de Chanterac et ne quitte plus son écritoire. Il réplique à M. de Paris, en latin, par deux rédactions successives et différentes ; avec recommandation à son agent de communiquer très discrètement ce papier (11). Puis, pour faire vite et mettre au plus tôt cet agent en mesure de parler aux cardinaux romains, il lui envoie des notes marginales à la *Relation* de Bossuet *sur le quiétisme* (12) ; bientôt suit une *Réponse* hâtive et assez courte, enfin une *Réponse* revue, augmentée, définitive, tout imprimée (13). Sans trop tarder, il opposera en outre deux lettres à la *Lettre pastorale* de M. de Chartres (14).

« Ils sont trois et je suis seul, mandera-t-il à Chanterac, seul sans secours, avec une santé très faible et plus épuisée par la peine d'esprit que par le travail » (15). On serait surmené à moins ; et l'on comprend qu'au milieu d'un tel combat M. de Cambrai ait pu perdre de vue le cas de Marie de l'Incarnation.

Il est plutôt à croire que l'oubli fut volontaire. Gosselin, dans la note mise en tête du manuscrit original, a déjà opiné en ce sens : « La lettre n'a pas été imprimée, dit-il, soit que Fénelon l'ait fondue dans un autre ouvrage, soit que la publication du bref d'Innocent XI ait arrêté l'auteur. » Cette seconde hypothèse retarde beaucoup trop la rédaction de la lettre ; et la première ne se vérifie pas pour qui lit « les autres ouvrages » de M. de Cambrai ; dans aucun des derniers opuscules de cette polémique, il n'a repris le cas de Marie de l'Incarnation. Nous l'avons dit plus haut, Bossuet publie, dans l'été de 1698, *Mystici in tuto*, *Schola in tuto*, *Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai ;* Godet des Marais imprime une *Lettre pastorale* ; un peu auparavant, Noailles avait lancé *Lettre de M. de Paris pour répondre aux quatre lettres de M. de Cambrai*. En chacun de ces écrits, la question de l'amour pur est touchée. Et Fénelon répond à tous (16) ; il reprend la question du sacrifice du salut, mais sans

(11) *Ibid.* IX, 424, 434, 441.

(12) Ces notes ont été publiées, assez médiocrement d'ailleurs, sous le titre : *Réponse inédite à Bossuet*. L'auteur n'a pas signé son œuvre, mais je croirais qu'il n'est autre que feu Pierre Harispe.

(13) *Œuvres* de F. IX, 449, 461, 465, 433, 481, 485 ; 27 juin ; 11, 18, 28 juillet ; 2, 9 août.

(14) *Ibid.* IX, 517, 9 septembre.

(15) Lettre pour répondre au mémoire intitulé : *Mystici in tuto... Schola in tuto* ; *Lettre à M. de Meaux sur la charité* ; *Première... Seconde lettre à M. de Chartres ; Epistola ad DD. parisinum.*

(16) *Ibid.* IX, 424, 30 mai.

discuter de nouveau la vision de la fondatrice des Ursulines de Québec. Il ne le fera pas davantage dans son traité intitulé *Les principales propositions des Maximes justifiées*, où il a accumulé les textes des écrivains anciens qu'il juge favorables à son système.

Cette abstention est d'autant plus singulière qu'à la fin de mai Fénelon avait envoyé à Chanterac une copie du récit de la sainte Ursuline, afin qu'il s'en servit, à l'occasion, dans ses entretiens avec les cardinaux et les consulteurs du Saint-Office. Il lui faisait remarquer ceci : « tout ce que [mes parties] condamnent s'y trouve » (17). Pourquoi donc l'archevêque a-t-il laissé tomber, dans son jeu contre Bossuet, un atout qu'il croyait d'abord si excellent? Jamais il ne s'en est ouvert à Chanterac. Il lui a dit ses raisons de supprimer l'épître latine à Noailles (18) ; il n'y a pas trace, dans la correspondance, que Chanterac ait même su l'existence de la lettre à Bossuet qui nous occupe. Essayons donc d'éclaircir ce petit problème.

Il ne peut s'agir d'un scrupule d'érudit. Les citations empruntées, soit de la *Vie* de la sainte, écrite en 1677 par Dom Claude Martin, soit des *Etats d'oraison*, sont exactes ; les pages sont bien indiquées. Par ailleurs, Fénelon ne doute pas du fait lui-même, auquel il appuyait son raisonnement : Dom Claude Martin, en le racontant, a simplement transcrit les manuscrits de sa mère. Et nous avons maintenant une garantie de son exactitude, dans la nouvelle édition que Dom Jamet vient de publier des écrits de la Mère Marie de l'Incarnation. Dans les deux ouvrages, celui d'aujourd'hui et celui du XVII[e] siècle, le récit de la vision infernale est identique, sauf quelques mots sans importance ; identique, l'expression des sentiments que la vision provoque dans l'âme de la voyante (19).

L'ancien familier de Germigny aura-t-il regretté de maltraiter son vieux maître, à coups de dures paroles? Il en avait prononcé de telles dès le début de la querelle, il en prononcera de telles jusqu'au bout. L'hypothèse d'un remords est donc peu vraisemblable.

Il faudra alors penser que Fénelon, si sûr de lui d'habitude, aurait hésité sur le fond? C'est possible. Dans les *Etats d'oraison* (20), Bossuet explique les sentiments de Marie de l'Incarnation par un excès d'amour transporté. Les phrases de la sainte femme reviendraient à dire : « J'adore la justice vengeresse de Dieu, au point de me précipiter volontiers dans les flammes de l'enfer, pour l'éternité, si j'y pouvais vivre sans cesser d'aimer Dieu. » C'est un cri apparenté à celui de Moyse et de saint Paul.

(17) *Ibid.*, IX, 425, 30 mai.

(18) *Ibid.* IX, 485, 7 août.

(19) *La Vie de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation*, 415 ; Dom Albert Jamet, *Marie de l'Incarnation..* II, 376.

(20) 2[e] édition, p. 343.

Fénelon raffine. « L'amoureuse extravagance » qui contente Bossuet ne le contente pas. Il veut que la sainte ait consenti « sans condition », « absolument » et « en effet », aux flammes éternelles, « au dépens de son salut ». Ce n'est pas, remarque-t-il, la propriété, l'esprit propre dans le salut, que Marie de l'Incarnation sacrifie ; « c'est son salut éternel même ».

Ceci dépasse les textes. La restriction de la sainte Ursuline est formelle et aussi catégorique qu'il est possible : « pourvu que je ne fusse point privée de l'amitié de Dieu ». Or qui ne consent point à sacrifier pour l'éternité l'amitié de Dieu, ne consent point à sacrifier, « en effet » et « en réalité », son salut éternel. Le salut éternel, en « effet » et en « réalité », c'est la possession inamissible de Dieu vu face à face et aimé d'un invariable et indéfectible amour. Fénelon objecte : « Il s'agit pas de ce qui est » ; il s'agit de ce que Marie de l'Incarnation veut et « accepte ». La réponse vient d'elle-même aux lèvres : Marie de l'Incarnation accepte — j'emprunte à Fénelon ses propres formules — « un enfer éternel séparé de la haine de Dieu, la privation d'un bonheur éternel séparé de l'amitié de Dieu ». Or cela est une chose qui n'est point et ne peut être ; la sainte accepte donc et veut une « supposition impossible ». Et nous voilà revenus au mot de Bossuet. Fénelon ajoute : « La restriction — pourvu que je ne fusse point privée de l'amitié de Dieu — ne rend point le sacrifice conditionnel dans la substance, mais seulement dans son étendue... Ce sacrifice est pleinement absolu pour la chose à laquelle il est borné ». Manifestement l'archevêque ergote. Car la « borne », la « restriction » posée par la voyante, puisqu'elle vise l'amitié éternelle de Dieu, vise la « substance » même du salut en même temps que son « étendue » ; et par ailleurs le sacrifice « pleinement absolu » du bonheur éternel — même en séparant celui-ci de la haine de Dieu — serait un acte contraire à la fois aux tendances foncières de notre nature et à la volonté de Dieu sur nous.

Au fond, ce que M. de Cambrai a cherché, dans l'histoire de la sainte Ursuline de Québec, c'est un argument *a fortiori* contre M. de Meaux ; c'est une occasion de lui dire : « Moi, je sacrifie l'intérêt propre dans le salut et je suis un autre Molinos ; elle sacrifie son salut même et elle est « la grande Thérèse de nos jours » ; où est votre logique et votre justice ? »

A la réflexion, le subtil prélat aura sans doute aperçu qu'il majorait jusqu'à les fausser les paroles de la sainte ; et il aura supprimé la pièce où s'étalait son mauvais raisonnement.

Celle-ci n'en a pas moins son intérêt, et nos lecteurs conviendront avec nous qu'elle valait d'être publiée.

Paul Dudon.

COMPTES RENDUS

Dr Anton Voegtle. — *Die Tugend-und Lasterkataloge im neuen Testament. Exegetisch, Religions-und Formgeschichtlich untersucht.* — Münster, Aschendorff, 1936, XVIII-353 p. (Neutestamentliche Abhandlungen, vol. 16, fasc. 4-5). Prix : 9 Mk 50.

On aimerait une présentation moins compacte. L'auteur de ce mémoire n'a guère songé à en faciliter la lecture : trop peu de repères éclairent la marche du développement, aucun résumé ne condense les conclusions de chaque chapitre ou partie ni même de l'ensemble. Ces réserves faites, nos éloges s'associent volontiers au choix du jury qui a couronné une première fois ce travail, avant de l'agréer comme thèse de doctorat.

Des listes de vertus et de vices, particulièrement nombreuses chez S. Paul, se rencontrent aussi dans la 1re Epitre de S. Pierre, dans l'Apocalypse et jusque chez les Synoptiques : Matthieu, 15, 19, et Marc, 7, 21. Elles sont fréquentes aussi chez les prédicateurs de la morale antique. Aussi fournissent-elles un point de comparaison que certains exégètes indépendants se sont empressés d'utiliser pour annexer la prédication apostolique à celle du paganisme ou du judaïsme ambiants. Plusieurs historiens catholiques (Schiwietz, Wrzol, Hausherr) ont démontré la parfaite originalité du catalogue des huit vices capitaux devenu classique grâce à Evagre. Le problème des listes du Nouveau Testament méritait d'être traité dans son ensemble. Le R. P. Lagrange avait limité une étude parue dans *La Revue Biblique* (1911, 534-549) au *Catalogue des vices dans l'Epître aux Romains*. M. Vögtle fait donc œuvre à la fois constructive et critique en étendant son inventaire à tous les écrits du Nouveau Testament et en détruisant les hypothèses qui tendent à rabaisser la morale évangélique au niveau de la morale philosophique ou simplement populaire.

Trois parties divisent son travail : un minutieux examen des documents néo-testamentaires et leur portée objective ; puis inventaire et analyse des listes analogues dans la littérature philosophique et dans la prédication populaire païennes ou juives ; enfin comparaison des groupes les uns avec les autres.

Nous relevons ici quelques conclusions intéressantes.

Ces listes de vertus et de vices appartiennent presque exclusivement à la *prédication chrétienne* proprement dite. Sauf Rom. 1, 29 et Tim. 3, 2, elles s'intègrent dans de vives exhortations qui concluent — surtout chez S. Paul — un exposé dogmatique.

Entre ces diverses listes reconnaît-on quelque unité qui trahisse l'existence d'un schème classique dans la catéchèse apostolique? A la suite de Lagrange, l'auteur admet que Rom. 1, 29 a pu influer sur Marc 7, 21. D'autre part, I Petr. 2, 1 et 4, 3 donnerait également à croire qu'il a pu y avoir un noyau plus ou moins fixé par la catéchèse, mais dont chacun s'inspirait très librement. Il est clair, par exemple, que S. Paul a nettement en vue le monde païen d'où ses correspondants sortent à peine.

Si l'on compare ce résidu fixe avec l'enseignement moral du paganisme contemporain, on est surtout frappé par le caractère de nouveauté qui le signale.

Autant est variée la prédication chrétienne dans l'énumération des vices et des vertus, autant est systématisé le moralisme philosophique du temps. Le schème platonicien des quatre vertus cardinales et celui des quatre passions stoïciennes y reparaissent partout. On peut déterminer approximativement entre Posidonius et Cicéron l'époque où s'est formé le catalogue classique que l'on suit à travers Virgile et Horace dans son passage de la philosophie à la morale populaire. L'absence à peu près totale de systématisation laisse donc les listes néo-testamentaires en dehors de ce courant.

On les rapprocherait plutôt de celles que fournit cet enseignement populaire qu'on appelle la « diatribè ». Ses représentants, Musonius ou Epictète par exemple, entendent formuler non seulement des principes généraux, mais des directions individuelles qui constituent une véritable casuistique. Sous la diversité de leurs énumérations subsiste, toutefois, le noyau des catégories stoïciennes.

A côté de l'enseignement, il est intéressant de reconstituer la mentalité des foules auxquelles s'adressait la prédication apostolique. On retrouve son vocabulaire et ses penchants instinctifs dans les documents que nous révèlent l'épigraphie, l'étude des papyrus et de la littérature astrologique.

La comparaison avec l'ambiance païenne permet donc de relever tout au plus quelques traits communs dans la forme de la présentation : traces dans le vocabulaire, adaptation à telle ou telle catégorie de destinataires. Par la pensée qu'ils contiennent, les documents chrétiens diffèrent du tout au tout.

Sur ce point la comparaison avec le Judaïsme lui-même souligne la transcendance du christianisme. Les listes qu'on rencontre chez les Prophètes (Jérémie, 7, 9, Osée, 4, 2) se ramènent en définitive au

Décalogue. Ou bien c'est l'influence de l'hellénisme qui s'y fait sentir. Le P. Lagrange s'est particulièrement arrêté à l'étude de Philon pour réfuter la thèse de Lietzmann (art. cit. p. 542). Il a bien montré à quel point l'esprit philosophique de l'Alexandrin diffère de celui de l'Apôtre. M. Vögtle aboutit aux mêmes conclusions. Quant à l'hypothèse de la catéchèse dite des « deux voies », il en démontre contre Seeberg la fragilité, puisqu'on n'a pas réussi à prouver qu'elle soit antérieure à la tradition apostolique (p. 113 sq.).

La supériorité de la morale chrétienne est mise en particulière valeur par une confrontation où se détache l'élévation des motifs vertueux qu'elle préconise. La forme antithétique des vertus et des vices se rattache à des points fondamentaux de la doctrine de l'Apôtre : opposition de la chair et de l'esprit, des ténèbres et de la lumière, idée du royaume de Dieu, tous ces thèmes où le côté négatif de la morale chrétienne ne met que mieux en relief ses valeurs positives. Son caractère concret rendait moins nécessaire une systématisation théorique : l'imitation du Sauveur n'est-elle pas la synthèse essentielle de son idéal de vie ?

D'autre part, la loi de charité distingue la morale chrétienne de l'ancienne Loi qu'elle perfectionne. C'est une attitude intérieure qu'elle impose et qui se diversifie selon l'objet propre de chaque vertu sans se fragmenter à la manière du moralisme héllénistique ou de la casuistique juive. A ce sujet, une mise au point de certaines thèses tendancieuses achève de montrer la richesse de la question traitée dans cet ouvrage (p. 158-17 p).

D'un travail de ce genre on ne demande pas qu'il apporte du nouveau, mais qu'il établisse sur des bases solides les positions traditionnelles. M. Vögtle y a réussi grâce à ses patientes confrontations et à l'ampleur de ses investigations.

M. Olphe-Galliard.

M. Viller. — *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, fasc. VI, *Bibliothèques-Byzance*, col. 1601-2002, Paris, Beauchesne.

Avec ce fascicule dont l'apparition a été retardée par suite de circonstances indépendantes de la volonté du directeur et de l'éditeur de la publication, s'achève le tome Ier du Dictionnaire. Il sera, nous l'espérons, bien accueilli des lecteurs, car il renferme plusieurs articles de grande valeur et l'ensemble continue à montrer les avantages d'une très large collaboration. La doctrine proprement dite n'est représentée qu'assez parcimonieusement, ainsi le veut l'ordre alphabétique. Le P. Debongnie traite de la méditation des *Bienfaits de*

Dieu, Dom Cabassut de la *Blessure d'amour*, le P. Noble de la *Bonté* et M. Pourrat du *Bouquet spirituel*. Parmi les notices il faut signaler tout d'abord la fin de l'article *Bibliothèques* où le P. de Ghellinck ordonne si bien à notre profit sa vaste érudition. Presque cent colonnes sont consacrées aux *Biographies spirituelles* et constituent un répertoire très précis de ce que nous a légué l'antiquité chrétienne (Bardy), l'époque byzantine (Hausherr), le Moyen-Age (Vernet). M. Pourrat et les PP. Viller et Daeschler ont recueilli pour l'époque moderne d'abondants renseignements sur ce genre de littérature, jusqu'à nos jours. Une colonne finale expose les vues de M. Pourrat sur ce que doit être la meilleure biographie et la méthode à suivre pour la composer. Le P. Jugie traite des Bogomiles. Entre toutes les notices individuelles se distingue par son amplitude bien justifiée celle consacrée à *S. Bonaventure* par le P. Longpré (soixante-quinze colonnes). L'auteur y expose sa doctrine mystique, d'abord en ce qui concerne la vie surnaturelle perdue par le péché et restaurée grâce à Jésus-Christ, puis les voies bonaventuriennes, conduisant à la perfection et à la paix de l'extase : ici sont décrits les phénomènes se rapportant à la contemplation intellectuelle et sapientielle et à leurs degrés : étude très personnelle, admirablement documentée et où l'auteur discute les vues récentes émises sur ces diverses questions. Elle affirme une fois de plus la maîtrise de l'éminent éditeur de Quaracchi. A l'occasion des apocryphes attribués à saint Bonaventure, le P. Fischer, qui les énumère et les identifie avec soin, traite plus au long des *Méditations*. D'autres notices présentent également beaucoup d'intérêt. Qu'il suffise d'énumérer dans l'ordre même de la nomenclature : Binet (Olphe-Galliard), Bloemardinne (Van Mierlo), Louis de Blois (P. de Puniet), Blomevenna (Verschueren), Boece (Vernet), Boileau (Carreyre), Bolgeni (J. de Guibert), Bona (Canivez), Bonagracia de Bergame (Heerinckx), Bonnefons (Daeschler), Frédéric Borromée (Castiglioni), Bossuet (Dudon, neuf colonnes), Boudon (Heurtevent), Bouix (Cavallera), Bourdaloue (Daeschler), Bourdoise (Duhr), Bourgoing (Molien), Bourignon (Pourrat), Boutauld (Olphe-Galliard), Boutrais (Rey), Bouvier (Moisant), Brancati de Lauria (Heerinckx), Branchereau (Levesque), le *Breve Compendio* ou *Abrégé de la Perfection* (Viller), sainte Brigitte (Vernet, quinze colonnes), Brisson (Dufour), Madame Cécile Bruyère (J. de Puniet), Buch (Bessières), Bulteau (Heurtebize), Busch (Debongnie), Busée (Daniels). La notice sur H. Bremond mérite d'être signalée à part. Je pense que l'on rendra hommage à la modération et à l'équité dont y fait preuve le P. J. de Guibert ; les mérites sont reconnus mais les réserves qui s'imposent sont également marquées.

Qu'il me soit permis, en terminant, de rendre un hommage particulier à celui qui, depuis le début de l'entreprise, a apporté au

P. Viller une collaboration aussi intelligente que dévouée, sans aucun souci d'une santé déjà très chancelante. Il est mort pour ainsi dire à la peine, sans avoir eu la joie de voir paraître ce fascicule auquel il avait donné, avec sa contribution personnelle à divers articles, les soins plus obscurs mais plus méritoires encore qui sont la tâche propre d'un secrétaire de rédaction. Le P. Viller rend lui-même dans la chronique de ce numéro, un très juste hommage au P. Daeschler. Les lecteurs du Dictionnaire auront une prière reconnaissante pour ce bon serviteur que Dieu a voulu rappeler à lui quand il n'avait pas encore achevé la cinquantième année de son âge.

Ferdinand CAVALLERA.

Etudes Carmélitaines (octobre 1936). — *Douleur et stigmatisation.* — Paris, Desclée De Brouwer, 250 p.

Un congrès, que notre chronique a déjà signalé, s'est tenu les 17-18-19 avril 1936 dans le Couvent des RR. PP. Carmes d'Avon. Plusieurs des rapports lus à cette occasion viennent d'être publiés par *Les Etudes Carmélitaines.* Le thème proposé était : la stigmatisation. Le titre du présent recueil nous avertit que l'objet en a été élargi et nous rappelle une intervention fort remarquée du Dr J. Tinel qui suggérait, à titre d'hypothèse, que l'apparition des plaies stigmatiques pourrait se rattacher au processus physiologique de la douleur. De là les travaux inédits dans lesquels MM. S. Fumet et G. Thibon envisagent la douleur sous son aspect métaphysique, psychologique et religieux avec un sens chrétien singulièrement affiné. M. le Dr Le Grand nous en donne une étude physio-pathologique fort documentée.

Nous résumerons ici le dossier qui concerne le problème de la stigmatisation, sans nous astreindre à l'ordre dans lequel les rapports se sont succédé. Nos lecteurs — nous le souhaitons vivement — voudront prendre contact par eux-mêmes avec les documents mis à leur portée dans ce numéro des *Etudes Carmélitaines.*

Nous plaçant dans les perspectives de la théologie, nous laisserons M. l'abbé Journet circonscrire l'objet du problème qui nous intéresse. Dans son rapport si nuancé, il a parfaitement marqué ce qui sépare le « fait scientifique » de la stigmatisation du « fait théologique ». Il va de soi que nombre d'exsudations sanguines n'ont rien de commun avec la sainteté. Par contre, l'apparition sur les membres humains de plaies (ou tout au moins de douleurs dans le cas de « stigmates invisibles ») rappelant celles du Sauveur en croix constitue un phénomène dont la connexion avec la vie spirituelle du sujet s'impose de prime abord. Dans la mesure où l'on peut décider

que ce phénomène dépasse les forces de la nature, seul le théologien a compétence pour en déterminer l'origine et la signification. Mais précisément l'un des faits le mieux mis en relief par le Congrès a été la difficulté pour les spécialistes de trancher, dans le cas de stigmates vrais, la question de la possibilité de leur explication naturelle.

M. le Professeur Van Gehuchten, après examen des conclusions du Dr Warlomont concernant la stigmatisée de Bois d'Haine, s'y rallie pleinement : « L'étude du cas de Louise Lateau nous montre incontestablement que des stigmates peuvent se produire chez certains sujets en dehors de toute supercherie. Mais si, à l'heure actuelle, nous n'en connaissons pas encore le mécanisme physio-pathologique exact, nous pouvons et nous devons affirmer que leur production n'est pas en dehors des possibilités de la nature » (p. 91). Ainsi pensent également dom Aloïs Mager et le Professeur G. Wunderle. Ils font confiance à l'expérience du Dr Lechler qui semble avoir provoqué par suggestion des plaies analogues à des stigmates authentiques ; ils sont d'avis « qu'on ne peut tout bonnement récuser le fait d'une stigmatisation naturelle » (p. 159). Le Dr Vinchon propose l'exemple de Maria de Mörl comme témoin de « cas-frontières » où un processus morbide se combinerait avec l'influence d'une vie spirituelle élevée (p. 79 ; cf. p. 179).

A l'opposé, M. le Professeur Lhermitte affirme avec force : « En vérité, il n'existe aucun processus qui, de près ou de loin, se rapproche de la stigmatisation... Il n'y a ni stigmatisation psychologique ni dia-psychologique, mais exclusivement stigmatisation tout ensemble extra-psychologique et extra-physiologique » (p. 73).

Cette discussion, toutefois, n'entrave pas les démarches du théologien. Les critères sur lesquels il fonde son jugement d'authenticité sont d'un autre ordre. La ligne de conduite que lui tracent les RR. PP. Garrigou-Lagrange et Lavaud fait, cependant, très justement place au concours du médecin : à celui-ci revient d'exclure l'hypothèse de la supercherie et de décrire les faits apparents avec toute la précision possible. Même dans ce que les rapporteurs appellent la « seconde phase » de l'investigation, le psychiâtre fournira au théologien de précieuses observations — bien que faites du dehors — sur les états d'âme internes. Si l'on admet l'éventualité d'une explication naturelle, le médecin devra encore en préciser le processus psycho-physiologique. Sur ce point, les suggestions du Dr Tinel et les explications proposées au nom de la psychologie religieuse par le Professeur Wunderle ouvrent la voie vers des solutions où entrent encore, ils en conviennent, une très large part de suppositions.

L'accord des théologiens contraste avec ces discussions d'ordre « scientifique » (au sens moderne du mot).

Ils sont d'avis qu'en l'état actuel des connaissances empiriologiques la présomption reste en faveur de l'origine préternaturelle du phénomène stigmatique. Non qu'ils repoussent a priori l'éventualité d'un processus « dia-psychologique » (l'expression est de M. l'abbé C. Journet). Ils savent que Dieu peut se servir de causes naturelles par manière d'instrument. La preuve, cependant, d'une action de ce genre reste encore à faire. Certaines particularités relevées sur des stigmates authentiques : leur forme géométrique et symbolique, les phénomènes extraordinaires concomitants, le récit des sujets qui en sont affectés, déposent pour une origine para-physiologique.

Quoiqu'il en soit de l'intervention de facteurs naturels dans la production des stigmates, les théologiens s'accordent à souligner le caractère secondaire de ce phénomène merveilleux dans le problème de la sainteté. Pour se convaincre que des âmes très saintes n'en ont point été favorisées, il suffit de citer le nom de la Vierge Marie. On admettra même que la stigmatisation d'origine divine puisse se rencontrer sur des sujets dont la sainteté ne soit pas éminente (p. 182 et 202). Une vulgarité spirituelle grossière donnerait toutefois à supposer l'illusion ou l'intervention diabolique.

En tout état de cause, le discernement pratique demande du côté de l'enquêteur de hautes qualités naturelles et morales. On saura gré aux RR. PP. Garrigou-Lagrange et Lavaud de l'avoir rappelé avec insistance. La stigmatisation n'est pas un fait *miraculeux* qui dépasse les forces des anges ou des démons : aussi importe-t-il d'apporter dans l'examen des cas concrets une probité exempte de tout intérêt même spirituel.

Une stigmatisation authentique et divine peut ne pas être proprement « mystique ». Le R. P. Gabriel de Ste M.-M. a, dans une note (p. 216), attiré l'attention sur ce point que le rapport précédent avait seulement insinué (p. 202). La stigmatisation mystique, en effet, ne va pas sans grâces d'oraison éminentes. M. C. Journet avait rappelé l'admirable page du *Traité de l'Amour de Dieu* où S. François de Sales commente la stigmatisation du Patriarche Séraphique et en donne une explication préternaturelle (p. 181). Il appartenait à l'historien de l'Ecole thérésienne de clore ce Congrès par une magistrale synthèse de l'enseignement des grands Mystiques de son Ordre sur ce sujet. S. Jean de la Croix a mis dans une incomparable lumière la finalité des stigmates mystiques en les rattachant à ces « blessures d'amour » qui se rencontrent parmi les plus hauts degrés — mais non le plus haut — de la vie spirituelle. Pour le Docteur Carme, la blessure extérieure est plutôt un « frein » qui limite en quelque sorte, par la douleur du corps, la jouissance de l'amour spirituel. D'où l'insistance du Saint à prêcher la prudence et la réserve en face de tout ce qui, dans l'ordre sensible, touche à l'extraordinaire.

Le cas concret de la transverbération de sainte Thérèse devait illustrer à souhait cet enseignement. Reprenant l'examen des sources historiques qui nous racontent la mort de la sainte, le P. Gabriel détruit la prétendue connexion qui rattacherait la rupture du cœur encore visible sur la relique du Carmel d'Albe à la blessure d'amour décrite dans la *Vida* (c. 29 n. 13) à propos de la vision de l'ange. Elle est l'éclatement matériel qui atteste le transport d'amour dans lequel la « toile » du corps s'est déchirée. Loin de servir de « frein », la rupture physique, a laissé l'âme de la sainte s'envoler vers la jouissance définitive et illimitée de son Bien-Aimé.

Nous dirons donc avec saint Jean de la Croix, que les stigmates vrais ont « ordinairement » un lien étroit avec la sainteté du sujet qui en a été favorisé. S'harmonisant avec l'amour spirituel, ils peuvent constituer un signe de haute vertu que Dieu accorde s'il le juge à propos. Il faut surtout qu'ils stimulent cet amour. L'intérêt « scientifique » que présente le phénomène extérieur ne doit donc pas masquer sa portée sanctificatrice. Les RR. PP. Garrigou-Lagrange et Lavaud l'ont rappelé en revendiquant l'autorité de certains témoignages qui, pour ne pas émaner de médecins, dénotent cependant une parfaite objectivité dans l'observation. Telle la B. Gemma Galgani dont aucun spécialiste n'a eu le loisir de vérifier les stigmates. On objectera sans doute que ce cas présente des circonstances où s'est révélée une volonté providentielle singulière. Dans quelle mesure peut-on généraliser l'existence d'un semblable dessein de Dieu ? Le point de vue apologétique ne peut assurément pas primer celui de la sanctification du sujet et ceci justifie l'absolue discrétion dont l'autorité compétente fait preuve le plus souvent en face de faits merveilleux de ce genre. Mais lorsqu'ils sont divulgués la « prédication sanglante à la fois tragique et splendide » (p. 186) qu'ils ont mission d'accomplir exige, croirions-nous, qu'une observation de tous points indiscutable leur donne leur pleine valeur apologétique. Aussi applaudirons-nous à la critique, que le R. P. Debongnie a exécutée selon les règles d'une bonne méthode historique, des documents rassemblés en 1894 par le Dr Imbert-Gourbeyre dans un livre jusqu'ici classique. L'histoire du passé laisse le théologien dans une grande indigence de témoignages irrécusables sur le fait de la stigmatisation. Il s'en convaincra aisément à lire le travail de cet historien de métier.

Félicitons encore les organisateurs de ces rencontres savantes qui n'ont rien épargné pour qu'éclatent l'intérêt et l'efficacité d'une mise en commun des connaissances techniques sur un aspect limité mais important de l'expérience religieuse.

M. Olphe-Galliard.

CHRONIQUE

Spiritualité franciscaine.

On ne saurait travailler plus efficacement à la divulgation d'une Ecole spirituelle qu'en rendant accessibles à tous les écrits où elle s'est cristallisée. C'est ce qu'ont fait avec compétence l'abbé Paul Bayard et le R. P. Jean de Dieu. Le premier nous offre une traduction avec commentaires des opuscules de S. François : *Saint François vous écrit...* (Edit. francisc., 380 p. Prix : 15 fr.). Le texte utilisé est celui édité à Quaracchi. Le charme de ces brefs chefs-d'œuvre nous semble heureusement conservé dans notre langue et l'esprit en être excellemment dégagé par les commentaires discrets qui leur sont adjoints. A côté du poète à qui la nature parle, du mystique soulevé des souffles de l'amour, on aime à reconnaître l'organisateur moins malhabile qu'on ne l'a dit à légiférer pour l'avenir, l'apôtre de « *La lettre à tous les fidèles* » au sens si résolument catholique, l'homme dont le mépris ne va qu'à la fausse science séculière, le maître spirituel pour qui pauvreté, service, amour résument l'essentiel de la perfection évangélique, le promoteur ardent et si compréhensif du culte liturgique et de l'Eucharistie.

Le P. Jean de Dieu, OMCap. poursuit sa traduction des Œuvres Spirituelles de S. Bonaventure. Le 4e volume groupe sous le titre : *La Perfection morale d'après l'Evangile* (Paris, Librairie Saint-François, 1936, 360 p. Prix 16 fr.), trois opuscules complémentaires : l'*Apologie des Pauvres, De la perfection évangélique, Du Royaume évangélique*. Le traducteur élague — lui-même nous en avertit — tout ce qui serait longueur inutile ou répétition. Une introduction et des notes guident la lecture. Malgré leur destination particulière, ces traités renferment une doctrine assez riche pour être toujours d'actualité auprès des âmes intérieures. P. 214, l'*Epist. ad Frat. de Monte Dei* est attribuée à tort à Guigues le Chartreux. Elle est de Guillaume de Saint-Thierry (cf. RAM, 1924, p. 157).

M. O.-G.

Sur Caussel, l'auteur de la Connaissance de Jésus-Christ.

A deux reprises j'ai donné ici quelques détails sur l'abbé CAUSSEL, de Montpellier, dont on a publié deux ouvrages anonymes : *Para-*

phrases sur le Pater et *De la connaissance de Jésus-Christ* (RAM, 1932, pp. 189-192 ; 1933, 323-324). Je n'avais pu, en l'absence de toute notice dans les Dictionnaires historiques, que recueillir quelques indications sur sa carrière à Montpellier, notamment comme directeur de l'Hôpital Général. Toutefois certains détails notamment l'attachement très vif que lui témoignait Mgr Joachim Colbert, son évêque, m'avaient fait naître quelque doute sur la parfaite orthodoxie de cet auteur et me faisaient demander s'il n'aurait pas appartenu de près ou de loin au milieu janséniste. Ayant eu depuis l'occasion de faire quelques recherches à ce sujet, le doute s'est trouvé, hélas ! changé en certitude. Caussel figure à sa place chronologique (« 1729 en janvier ») dans le *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des dix-septième et dix-huitième siècles* (Paris, 1760, t. I, cité comme tome II dans les tables alphabétiques, p. 127-128). Mais cette notice n'est qu'un résumé des *Nouvelles ecclésiastiques du 4 avril 1729,* auxquelles elle renvoie. Il suffira donc de citer cette feuille, dont on connaît suffisamment l'esprit (Nouvelles ecclésiastiques pour l'année 1729, p. 69). On verra que Caussel est mort janséniste impénitent. F. C.

De Montpellier.

Il y a déjà quelque temps que l'on a perdu dans cette ville Monsieur Caussel, le plus saint Prêtre et le Père de tous les bons ecclésiastiques de ce Diocèse, Directeur et comme Fondateur de l'Hôpital Général. Depuis plus de 40 ans il était employé dans le ministère, tant sous feu Monsieur de Pradel que sous Monsieur l'Evêque de Montpellier d'aujourd'hui, toujours avec beaucoup de fruit. Son zèle pour la cause de l'Eglise égaloit celui qu'il avoit pour le salut des âmes, et dans toutes les occasions il a donné des marques publiques et réitérées de son attachement à Monsieur de Montpellier, de qui on peut dire qu'il était lui-même respecté et honoré.

Un attachement marqué et si connu ne pouvoit manquer dans ces tems-ci de l'associer aux traverses et aux tribulations que les ennemis de la vérité ne cessent de susciter à ce grand Prélat. En 1728, Monsieur Caussel reçut une lettre de cachet qui lui ordonnoit de sortir de l'Hôpital Général où il demeuroit depuis 40 ans. Un pareil traitement révolta toute la ville, et des personnes en place, qui connoissoient le mérite de ce vénérable vieillard, et la réputation de sainteté qu'il avoit acquise à si juste titre, employérent efficacement leur crédit pour faire revoquer cet ordre, qui n'eut d'effet que contre Monsieur Cadillac, son coopérateur dans le ministère, qu'il destinoit pour lui succéder et qui est encore exilé. La santé de Monsieur Caussel ne fit plus depuis ce tems-là que s'affaiblir. Dans sa dernière attaque il reçut encore les Sacrements ; et quoiqu'il eût de la peine à

se faire entendre, il fit néanmoins un effort pour exhorter les sœurs de l'Hôpital et les pauvres à ne jamais se départir de la doctrine, qu'il leur avoit toujours prêchée, et dans laquelle il persistoit jusqu'à la mort.

Il avoit ordonné par trois codicilles différents que son corps fut mis dans le cimetière des pauvres ; mais les administrateurs de l'Hôpital s'y sont opposés, et ont demandé à Monsieur l'Evêque la permission de l'enterrer dans l'Eglise, auprès de feu Monsieur de Pradel. Le Prélat l'a accordé d'autant plus volontiers, qu'il a déclaré en même temps qu'il choisissoit sa sépulture dans la même Eglise à côté de ce respectable défunt. Il avoit transpiré d'ailleurs que les Constitutionnaires zélés [les catholiques qui avoient accepté la bulle *Unigenitus*] afin d'empescher le concours du peuple sur son tombeau, s'étoient vantés de déterrer le corps, ce qui auroit été très aisé à exécuter dans le cimetière. Monsieur l'Evêque officia à l'enterrement, qui fut honoré de tout le Clergé de la ville et d'une foule innombrable de peuple qui invoquoit déjà ce saint homme. Les Constitutionnaires seuls se sont contentés de s'enfermer chez eux pendant cette cérémonie et de garder un profond silence ; car ils n'eussent osé, de peur de soulever le peuple, parler contre un homme dont la mémoire sera à jamais en bénédiction dans ce Diocèse.

Biographies.

Le P. Lyonnard fut, au siècle dernier, l'instigateur de la dévotion au Cœur-Agonisant de Jésus. Son livre : *L'Apostolat de la Souffrance* (réédité par le P. Plus, Casterman, 1926), qui fait encore autorité, développe la grande idée de sa vie. Grâce à son zèle, dans nombre d'églises et de sacristies une pancarte rappelle les mourants de chaque jour aux prières des prêtres et des fidèles. Son influence est aux origines de l'Institut des Religieuses du Cœur-Agonisant de Jésus. C'est à ces dernières qu'il a laissé un *Mémorial* où il a consigné les grâces singulières de son existence. Le R. P. Plus a pensé que ce document pouvait faire du bien à beaucoup d'autres. Il vient donc d'en publier de larges extraits sous le titre : *Le Père Lyonnard d'après son Mémorial* (Toulouse, Ap. de la Prière, in-8, 187 p.). L'éditeur se contente de relier entre eux ces extraits par un texte succinct où prennent place les détails biographiques indispensables. Les sept premiers chapitres utilisent uniquement le *Mémorial* et par conséquent retracent l'histoire d'événements déjà anciens ; les deux autres chapitres se réfèrent à un carnet-memento dont se servait le Père durant ses dernières années. La vertu du P. Lyonnard est attestée par ses contemporains : Il « fut un religieux très fervent et très mortifié, poussant très loin la pratique de l'oraison et de la pénitence », écrit

le P. Burnichon *(Histoire d'un Siècle*, t. 4, p. 107). Le *Mémorial* révèle une âme gratifiée de hautes faveurs spirituelles. Les visions et les grâces sensibles y sont fréquentes. L'éditeur se garde expressément de porter un jugement sur la réalité de ces grâces (p. 8). Réserve nécessaire quand on tient de ceux qui l'ont connu que le P. Lyonnard était « dévoré d'ambitions apostoliques qui trouvaient leur aliment dans de vastes projets parfois trop semblables à des rêves. » (J. Burnichon, *op. cit.*, p. 108). L'examen de ce document intéressant en lui-même nous laisse deviner un tempérament inquiet et sujet à de profondes alternatives d'exaltation et de dépression. Ecrit pour être lu, le *Mémorial* esquisse une doctrine spirituelle que l'éditeur certifie « classique », encore que nullement « livresque ».

— Parmi les « spirituels » de notre temps, le P. Charles de Foucauld demeure l'un des plus représentatifs. La littérature qui le concerne est déjà considérable. Nous signalons ici quelques-uns des ouvrages qui nous paraissent les plus utiles pour une étude de sa physionomie morale. Outre ses *Ecrits spirituels* (de Gigord, 1923), la *Vie* écrite par René Bazin doit être complétée por le livre de M. P. Lesourd : *La vraie figure du P. de Foucauld* (Flammarion). Sur son âme, un article de *La Vie spirituelle* (février 1922) signé L. Hovyn est une esquisse tracée de la main d'un ami (M. L. Massignon) qui nous en dit plus long que bien des volumes : goût de l'abjection, esprit d'oraison, immense amour des âmes, telles sont les trois notes de sa « spiritualité » mises ici en relief avec une singulière pénétration. En 1930, le R. P. H. Monier-Vinard signalait à nos lecteurs (p. 37-62) dans une étude technique sur *La Prière du P. de Foucauld d'après ses écrits spirituels* (publiée en brochure, Paris, Librairie Saint-Paul) la parenté qui unit *en fait* la conception de ce grand contemplatif sur l'oraison et celle de S. Ignace. L'ouvrage de M.-M. Vaussard : *Charles de Foucauld, maître de vie intérieure* (Juvisy, les Editions du Cerf 1933, III. 236 p.) ne répond qu'imparfaitement, nous semble-t-il, à son titre : c'est un alerte et très vivant récit de son itinéraire spirituel plutôt qu'une étude de sa doctrine. De nouveaux documents inédits ont été utilisés par M. le chanoine J. Dermine dans *La vie spirituelle du R. P. de Foucauld* (Paris, Lethielleux, 1935, 138 p.). Si les hautes faveurs de la grâce se devinent sans effort dans une existence que Dieu a conduite de façon si manifeste, ce sont surtout les vertus qui ont fait de l'ermite du Sahara un parfait imitateur du Christ qui transparaissent dans ses écrits, en particulier dans les *Statuts* et le *Directoire* de l'Union qu'il avait fondée : il y condense le précieux résultat de son expérience personnelle adaptée à l'ensemble des âmes ferventes : on y remarque très spécialement l'importance dévolue à la « direction spirituelle ».

— La plupart des familles religieuses sont nées d'un drame spirituel où s'exprime une expérience intime des plus singulières. On comprend sans peine que les monographies consacrées à leur histoire fassent une très large place au récit de ce drame auquel elles doivent souvent leur esprit particulier. Les collections réservées par les éditeurs catholiques à ce genre de monographies nous procurent ainsi une série de portraits psychologiques du plus haut intérêt. Plusieurs ont le mérite de nous apporter des documents entièrement nouveaux. Telle, par exemple, la monographie écrite par Mme Ancelet-Hustache sur *Les Dames du Calvaire* (Bloud et Gay, 1935, in-8, XXI-206 p.) qui doit à son information de première main de pouvoir corriger sur plus d'un point les jugements du Chanoine Chaffanjon, premier biographe de la Fondatrice, qui avait été mêlé lui-même de trop près aux faits dont il parle. Mme Ancelet-Hustache a utilisé d'abondantes notes personnelles de Mme Garnier, la fondatrice, qui semblent être restées ignorées du premier biographe. Le tableau qu'elle compose, mieux encore que le côté pittoresque des mœurs lyonnaises au siècle dernier, nous révèle l'action de Dieu dans une âme destinée à une œuvre qui réclame un perpétuel héroïsme : le soin des incurables. C'est à cette conquête de la grâce, dont les péripéties furent des plus mouvementées, que nous assistons à travers les notes spirituelles largement citées. On y voit, en outre, naître et se développer, au-delà de toutes les prévisions humaines, une œuvre dont le but synthétise le soulagement corporel des malades les plus abandonnés et la sanctification personnelle sous une forme adaptée spécialement aux Veuves chrétiennes.

— La Société de Marie Réparatrice représente un des types de vie contemplative le plus spécifiquement moderne. L'idée de la Réparation qui l'anime doit aux grandes révélations paraisiennes son caractère eucharistique, mais la nuance mariale qui s'y ajoute s'inspire de la vision particulière dont fut favorisée la fondatrice dans les débuts de son veuvage. Emilie d'Oultremont, baronne d'Hooghvorst, devenue Mère Marie de Jésus, a elle-même écrit : « Cette bonne Mère... me dit que mon cœur maternel devait comprendre le sien et qu'elle comptait trouver en moi assez d'amour pour en donner à son Fils bien-aimé, qui m'avait accordé tant de preuves de sa tendresse ». Mme Renée Zeller, en consacrant son talent et sa piété à nous faire aimer *La Société de Marie Réparatrice et sa Fondatrice Emilie d'Oultremont* (Desclée De Brouwer, 1936, in-8, 208 p., 12 fr.) a bien mérité de l'histoire du sentiment religieux au XIXe siècle. Le portrait qu'elle trace de cette nouvelle Jeanne de Chantal est des plus attachants. Elle nous décrit un itinéraire mystique bien caractérisé : dépouillements et faveurs s'y succèdent, couronnant d'un rayonnement tout surnaturel la noblesse native de cette âme prédestinée.

— M. le Chanoine J. Aurouze a mis toute sa vénération à retracer la physionnomie sacerdotale de son prédécesseur, le Chanoine Adrien Sylvain, celui qui signait — d'où le titre de sa biographie : *L'Auteur des Paillettes d'or* (Avignon, Aubanel Père, in-8, 290 p.). Nous voyons ici dans quelle vie intérieure très humble et très docile à la Providence, l'écrivain populaire et le directeur de tant de jeunes âmes a puisé le sourire de son apostolat.

— L'accueil fait en France à la *Vie de Thérésa-Héléna Higginson*, écrite par Lady Cecil Kerr et traduite par l'abbé V. Billé (Desclée De Brouwer, in-8, 412 p.) s'est nuancé de beaucoup de réserves. Nul ne songe à contester la vertu de cette institutrice anglaise dont l'existence humble et mortifiée a laissé un parfum très pur après elle. Le procès de béatification est en cours et l'autorité compétente examine avec soin les faits merveilleux qui ont marqué cette vie. Leur grand nombre et leur caractère extraordinaire invitent à la circonspection. La dévotion au Chef Sacré de Notre-Seigneur, que la voyante se croyait chargée de répandre, n'a pas reçu jusqu'ici la sanction officielle de l'Eglise. M. O.-G.

Publications récentes.

— Dom Anschaire Vonier, abbé de Sainte-Marie de Buckfast a pris pour tâche de rappeler aux catholiques l'optimisme de leur foi. Dans un ouvrage traduit de l'anglais en 1932 : *La nouvelle et éternelle alliance* (Paris, Desclée De Brouwer, in-8, 261 p.) il exposait son dessein de faire valoir pour elle-même la richesse de ce qu'il appelait « le Catholicisme classique » : trésor incomparable de vérités et de réalités qui doivent spécifiquement au Christ d'exister. *La victoire du Christ*, ouvrage traduit comme le précédent par le Chanoine Louis Lainé (Desclée De Brouwer, in-8, 204 p.) poursuit ce même but et met en lumière un thème rarement exploité : Le Christ, centre et fondement de la piété des hommes envers Dieu, est maintenant dans la gloire. Toute la vie du chrétien doit dès lors s'appuyer sur la certitude d'une victoire dont le Christ historique s'est montré lui-même inébranlablement assuré. Les ouvrages du Révérendissime Abbé de Buckfast combattent les excès du sentimentalisme qui étiolent la piété et masquent les plus vastes et plus consistants aspects du christianisme authentique.

— Le troisième tome de l'*Histoire de l'Eglise* dont MM. Augustin Fliche et Victor Martin dirigent la publication (Paris, Bloud et Gay, gr. in-8 de 539 p.) apporte, comme les précédents, sa contribution à l'histoire de la spiritualité chrétienne (cf. RAM, 1936, p. 104). Le second volume résumait les grandes synthèses doctrinales du III[e] siècle. Ce sont surtout des faits que nous trouvons rassem-

blés dans celui-ci. Tandis que MM. Palanque et Bardy se partagent le récit des événements politiques et dogmatiques qui se sont déroulés « de la paix constantinienne à la mort de Théodose », M. P. de Labriolle retrace avec sa haute compétence l'histoire des origines du monachisme. Les documents relativement nombreux qui s'y rapportent réclament une discrimination qui remplit un chapitre préliminaire de grande importance sur « la valeur des sources ». La part faite aux fantaisies de l'imagination laisse subsister un fond solide de réalité sur lequel l'historien compose un tableau pittoresque des temps où d'héroïques vertus fleurissaient les déserts. On sait à combien d'interprétations superficielles ou tendancieuses a donné lieu cette littérature monastique primitive. Le présent exposé met en un juste relief le côté spirituel et intérieur de l'ascétisme qu'elle fait connaître. Les écrits de Cassien sont sur ce point particulièrement révélateurs. Bien que la place accordée aux bizarreries et au merveilleux y soit trop large à notre gré, la *Vita Antonii* de S. Athanase, les *Apophtegmata Patrum*, l'*Histoire Lausiaque* elle-même ne sont pas dépourvus de traits qui mettent bien l'accent où il faut : l'ascétisme monacal tend vers l'*apatheia*. « Récompense incomparable » (p. 336), ce qui sépare l'apatheia du chrétien de celle du Sage antique, c'est son origine divine et son caractère gratuit.

Parmi les personnages à l'impulsion desquels le monachisme dut sa prompte évolution et sa propagation. éminent les noms de S. Antoine, de S. Pakhôme, de S. Basile, de S. Martin, de S. Augustin, sans oublier S. Athanase dont l'action sur les débuts du monachisme occidental est si étonnante à suivre. Le nom d'Evagrius du Pont méritait plus que la mention qu'on lui accorde (p. 337) : S. Nil lui dérobe une part du prestige doctrinal qui lui revient de droit, s'il est vrai que le *Traité de l'oraison* doit lui être restitué (cf. RAM, 1934, p. 169).

L'idée première du « cénobitisme » est moins l'assujettissement à une Règle que la mise en commun des biens temporels. La première fondation de Pakhôme à Tabennîsi en est la preuve (p. 339). Cette conception s'explicite de façon plus théorique dans la Conférence 18 de Cassien où le cénobitisme est envisagé comme le prolongement de la « vita apostolica », de la vie des premiers chrétiens (cf. Conférence 18, 5). P. 321-327, la *Chronologie du monachisme primitif* est mise au net dans un tableau avec indication des sources.

Le bel ensemble de conclusions que groupe cette admirable *Histoire de l'Eglise* donne une vue singulièrement captivante et nuancée de la conquête du christianisme sur le monde païen. Son ascétisme ne s'est pas développé sans à-coups ni contradictions au sein même des milieux chrétiens. Ses déviations funestes font mieux ressortir la sagesse du magistère officiel qui les a condamnées. On ne

saurait trop répéter que la Bible est « la source de la piété chrétienne » (p. 372). C'est de sa méditation qu'elle se nourrit et elle doit à sa lumière d'éviter les excès contraires. Les résultats de la science moderne synthétisés par M. de Labriolle condamnent définitivement les vues simplistes de certains historiens rationalistes.

— Parmi les publications qui font honneur à la renaissance « thomiste » de notre temps, l'édition « classique » de la *Somme Théologique,* dite « Edition de la Revue des Jeunes » (Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie) a déjà bien mérité de la théologie spirituelle. Nous ne parlons pas seulement de ces qualités matérielles qui en font un instrument de travail « commode ». Le texte latin établi par des spécialistes, la traduction française, les tables méthodiques, offrent tous les moyens d'une consultation rapide et intelligente. Mais nous voulons parler surtout de cet ensemble substantiel que constituent les *Notes doctrinales thomistes* rassemblées dans l'appendice II. L'explication des passages de la *Somme* remplit l'appendice I. Par ces *Renseignements techniques* qui lui font suite, des commentateurs qualifiés s'appliquent à condenser les éléments d'une synthèse où s'intègrent les passages parallèles extraits des autres œuvres du saint Docteur. C'est ainsi que s'élabore d'un volume à l'autre toute une théologie dans laquelle la 1^a 2^{ae} et surtout la 2^a 2^{ae} apportent une riche contribution à sa partie proprement « spirituelle ». Telle, par exemple, la théorie des Dons du S. Esprit, qui, exposée pour elle-même par le R. P. Bernard à propos du traité de *La vertu* (1^a 2^{ae} q. 68), nous est présentée dans ses connexions multiples et sous ses aspects divers à propos de *La Charité* par le P. H.-D. Noble (t. I : 2^a 2^{ae} q. 23-26) et à propos de la *Vie contemplative* par le P. Lemonnyer (2^a 2^{ae} q. 179-189 dans la *Vie humaine,* p. 542 sq.).

On ne peut se refuser, croyons-nous à l'impression de profonde cohérence que procure cette doctrine développée à partir de l'interprétation qu'en a proposée d'abord Jean de Saint-Thomas et qui se maintient sur le plan des principes. Les objections qui lui ont été faites ont eu du moins pour résultat de l'obliger à s'assouplir, ainsi qu'en témoignent les conclusions du R. P, Lemonnyer concernant la « vie contemplative de la vertu de foi ». Le traité de *La vertu de Religion* (2^a 2^{ae} q. 80-87) comporte des notes suggestives du P. I. Mennessier sur la psychologie de la piété et l'idée de Dieu qui en est l'objet. Les prédicateurs qui donnent des retraites selon les *Exercices* de S. Ignace y trouveront un excellent exposé des notions théologiques sous jacentes au *Fondement*. Dans ce même volume (p. 327) on lira également une heureuse élucidation des polémiques récentes sur l'oraison mentale. Les notes du P. R. Bernard devront être confrontées sur certains points (v. g. le vice est-il un habitus proprement

dit?) avec la thèse du P. dom P. de Roton : *Les habitus*, analysée ici (1935, p. 309-311).

Dans le dernier volume paru : *La Béatitude* (1ª, 2ªᵉ q. 1-5), le P. A.-D. Sertillanges insiste, pour répondre aux objections de certains philosophes modernes, sur le caractère immanent de la morale thomiste.

— Les ouvrages de M. le chanoine Cuttaz s'inspirent de l'idée que la volonté des chrétiens s'affermirait dans le bien si leur intelligence était plus instruite des réalités surnaturelles. Après deux intéressants traités sur la grâce sanctifiante (*Le Juste*, de Gigord, 2ᵉ éd., 1931, cf. RAM, 1930, p. 216) et sur l'amour filial envers Dieu (*L'enfant de Dieu*, de Gigord), deux autres livres s'attachent à exposer avec la même clarté et la même précision la doctrine des sacrements de baptême et de confirmation (*Les effets du Baptême. Le don de Dieu à ses enfants* (Edit. du Cerf, in-12, 270 p., 12 fr.); *Notre Pentecôte. La grâce du chrétien militant* (Edit. du Cerf, in-12, 240 p., 12 fr.). Dans cet ensemble doctrinal les prêtres retrouveront la moëlle des traités théologiques, mais surtout les fidèles puiseront une initiation plus approfondie à des vérités dont les exigences morales de notre temps leur font un devoir de plus en plus impérieux de s'informer. L'auteur insiste sur les effets des sacrements, excellente façon de développer la dévotion pratique à ces moyens providentiels de la croissance surnaturelle. Peut-être une composition plus condensée eût-elle satisfait davantage encore les goûts des lecteurs modernes. Tous apprécieront, comme ils le méritent, ces « essais » d'adaptation qui sont dans une large mesure des réussites.

— Minces dans leur élégante présentation, lourdes par leur contenu théologique, les brochures que le R. P. E. Hugueny, OP., publie aux Editions du Cerf, exposent en un style serré mais clair, la doctrine thomiste sur deux points particulièrement instructifs : *Les sacrements dans la vie spirituelle* (95 p.), *Le mérite dans la vie spirituelle* (44 p.). Sur certains problèmes discutés, l'auteur propose les positions qu'il a établies dans ses savants ouvrages. Signalons notamment dans le second opuscule les pages brèves et directes consacrées à l'imperfection. Elles résument la théorie du R. P. sous un jour pratique qui répond à certaines objections qui lui furent faites.

M. O.-G.

Le R. P. René Daeschler.

Le R. P. René Daeschler, SJ., est mort pieusement à Bruxelles le 18 décembre 1936, à l'âge de 49 ans, après quelques semaines seulement de maladie. Né à Nancy le 2 avril 1877, entré dans la Compa-

gnie de Jésus le 8 octobre 1904, il achevait en 1919 ses études théologiques en Belgique où il avait été bloqué durant toute la guerre.

Après dix ans de ministère apostolique dans le Nord de la France, il avait été associé, dès le début, à la direction du Dictionnaire de Spiritualité, où son érudition, la finesse de son jugement et une inépuisable charité lui firent rendre de très heureux services, malgré une santé déjà très ébranlée. Il s'est usé au travail. Il avait publié en 1927 à Louvain, au Museum Lessianum, un intéressant petit volume : *La spiritualité de Bourdaloue* que suivirent bientôt deux volumes d'extraits ; l'un, dans la *Collection des Moralistes chrétiens*, Paris, Gabalda, 1929 ; l'autre, à l'occasion du 3e centenaire de la naissance de Bourdaloue dans la collection *Les Maîtres spirituels*, Paris, éditions Spes, 1932. M.V.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1936)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Willwoll A. — Uber Charakterformen. — SZ, 131, 157-167.

Dans quelle mesure une typologie des Saints est-elle possible?

Garrigou-Lagrange R. — Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens. — VS, 49, Sup., 257-276.

Torm F. — Das Wort γνωστικός. — *Zeitsch. Neutest. Wissensch.*, 70-75.

Tanquerey et **Gautier**. — Pour ma vie intérieure. Abrégé de théologie ascétique et mystique à l'usage des pieux fidèles et des militants de l'Action Catholique. Edition augmentée d'une étude sur la sainte Messe. — Paris, Desclée, in-12, 664 p.

Chrysogonus a Jesu Sacramentato. — Asceticae et Mysticae Summa. — Turin, Marietti, in-8, VIII-470 p.

Traduction latine du Compendio espagnol.

Dick P. — Christliche Mystik. — Munich. Verlag der Salesianer, XII-224.

J. Périnelle. — Bulletin de Théologie spirituelle. — *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, 25, 773-783.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Saudreau A. — Grâce et liberté dans leurs rapports avec la vie spirituelle. — *Rev. des Sc. relig.*, 16, 484-495.

Sellmair J. — Askese und Humanismus. — SZ, 131, 243-251.

Guitton J. — L'irrémissible. — VS, 49, 365-390.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines*; M : *Manresa*; MC : *Monte Carmelo*; MST : *Mensajero de Santa Teresa*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGE : *Ons geestelijk erf*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RS : *Recrutement sacerdotal*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; SZ : *Stimmen der Zeit*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Lavaud B. — La mort dans l'humanité déchue et rachetée. — VS, 49, 337-364.

Lavaud B. — Le jugement de l'âme. I. Le fait du jugement particulier. — VS, 49, 463-479.

Müller M. — Zur theol. Grundlegung der Dreifaltigheitsverehrung. *Wiss.-Weisheit*, 290-297.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Allers R. — Heilerziehung bei Abwegigkeit des Karakters. — Einsielden, Benziger, in-8, 364 p.

Régamey P. — La componction du cœur. — VS, 49, Sup., 302-315.

Geoffroy H.-B. — L'abbandono alla providenza e le virtù teologali. VC, 8, 507-521.

R. Tilgher A. — Amore et santità. — *Religio*, 81-90.

Ranwez E. — Les dons du Saint-Esprit. — *Col. Namurcenses*, 30, 414-426.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Osende V. — Cuestiones de oración y contemplación. — VSo, 252-261.

A propos du livre du **P. M. de San Augustin** C. C. : *Introducción a la Vida interna y Practica fruitiva de la Vida Mística.*

Garrigou-Lagrange R. — Ce qu'il y a de nouveau dans l'oraison infuse. — VS, 49, Sup., 193-264.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Maier F. — Kennst du Dich wirklich? Wege zur Selbsterkenntnis und zur Gesundung der Seele. 2e édit. — Frib.-en-Brisgau, Herder, in-8, X-155.

Zimmermann F. — Männliche Frömmigkeit. — Innsbruck, Tyrolia, in-8, 159 p.

Fenton J.-C. — Help from the holy Souls. — *The Eccles. Rev.*, 95, 447-459.

Van Houtryve Id. — Prière contemplative. — Louvain, Abbaye du Mont-César, 1936, in-8, 48 p.

Legrand A. — De exercitio praesentiae divinae. — *Col. Brug.* 36, 415-421.

Legrand A. — Communio frequens et perfectio. — *Col. Brug.*, 36, 321-329.

Legrand A. — De munere frequentis confessionis in opere sanctificationis. — *Col. Brug.*, 36, 242-248.

Couneson dom S. — La visite des autels dans la tradition monastique. *Rev. Liturg. et Monast.*, 21, 8-21, 142-154, 378-387.

Danzer B. — Altarbesuchungen. — *Benedikt. Monatsch.* 18, 435-439.

D'après les travaux de **Dom Gougaud** et **Dom S. Couneson.**

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Glorieux P. — Corps mystique et vie commune. — VS, 49, 449-462.

Mennessier I. — Donation à Dieu et vœux de religion. — VS, 49, Sup., 277-301.

Gottschling E. — Frommer Schein und Wirklichkeit. Das Doppelgesicht des Mönchtums. — Leipzig, Fritsch, in-8, 176 p.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Klostermann E. et **Benz E.** — **Origenes** Werke. Tome X, Commentaire de S. Matthieu. Première partie : les fragments conservés en grec. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935, in-8, XIII-304 p. (Die griechischen christlichen Schrifsteller, 40, 1).

Dezani A. — Tesori di vita spirituale estratti dalle opere di S. **Alberto Magno.** — Turin, Società Editrice internazionale, 1935, in-8, VII-170 p. (Biblioteca di ascetica e mistica).

Jean de Dieu. — Œuvres Spirituelles de **Saint Bonaventure,** IV. La perfection morale d'après l'Evangile. — Paris, Librairie Saint-François, 1936, in-12, 366 p., 16 fr. (Coll. Il Poverello. Spiritualité franciscaine 2e série).

X. — Le Liber de Contemplatione de **Dominique de Dominicis.** — RAM, 17, 411-414.

Heerinckx J. — Lettera del **B. Carlo da Sezze** sopra la contemplazione. — VC 8, 522-534.

II. — Documents et Travaux

Charue A. — L'exhortation à vivre dans l'union au Christ selon **I Petr.** II, 1-10. — *Col. Namurc.*, 30, 385-396.

Reynders D. B. — Optimisme et théocentrisme chez **S. Irénée.** — *Rech. de Théol. anc. et mod,* 8, 225-252.

Heussi K. — Der Ursprung des Mönchtums. — Tubingue, Mohr, in-8, XII-308.

Amand D. — Le Monachisme de Saint Basile de Césarée. — *Rev. Lit. et Mon.*, 22, 91-102.

Hendrickx E. — Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung. — Band I Sammlung « Cassiciacum » — Würzbourg, Rita-Verlag, in-8, 204 p.

Hofmeister P. — Des hl. Benediktus Regel in den Regeln und Satzungen anderer Orden. — *Stud. u. Mitteil.*, 54, 185-198.

Ruiz-Goyo J. — San Isidoro de Sevilla maestro de la vida ascetica. *Sal Terrae*, 25, 343-351.

Colunga A. — De la obediencia religiosa, segun San Juan Climaco. VSo, 32, 191-203.

Schultz J. — Wandlungen der Seele im Hochmittelalter. — T. I, Breslau, Marcus, in-8, VI-264 p.

Walter F. — Die Naturfreude in der Mystik des Mittelalters. — *Theol. und Glaube*, p, 448-563.

Valous G. de. — Le monachisme clunisien des origines au XVe s. Vie intérieure des monastères et organisation de l'Ordre. T. I, L'Abbaye de Cluny, les monastères clunisiens. T. II, L'Ordre de Cluny. — Ligugé et Paris, A. Picard, 1935, 2 vol. in-8 de XLIII-429 et VII-307 p. (Archives de la France Monastique, XXXIX et XL).

Sassen F. — De middeleeuwsche bibliotheek der abdij Kloosterrade. — *Nederl. Arch. Kat. Gesch.*, 29, 19-76.

Jellouschek C.-J. — Ein mittelalterliches Gutachten über das lesen der Bibel und sonstiger religiöser Bücher in der Volksprache. — Extrait de *Geisteswelt der Mittelalters*, II, 1181-1199.

Wilmart A. — Formes successives ou parallèles des « *Méditations de Saint Augustin* ». — RAM, 17, 337-357.

Wilmart A. — Le Manuel de prières de saint Jean Gualbert. — *Rev. Bénéd.*, 48, 259-299.

Dénonce une attribution fausse.

Wilmart A. — Textes attribués à S. Anselme et récemment édités. — *Rev. Bénéd.*, 48 (1936), 71-79.

A propos des *Testi medioevali* inediti de C. Ottaviano.

Bonafede G. — L'ascesa a Dio in S. Tommaso. — *Riv. Rosminiana*, 29 (1935), 242-267.

Cadorna C. — Vecchi mystici inglesi. — Rome, Casa del libro, in-8, 161.

Auer A. — Die Mystik in der Schweitz 1200-1500. — *Zeitsch. Deuts. Geistesgesch.*, p. 44-54.

Woroniecki H. — Les éléments dyonisiens dans le Thomisme. — *Collect. Theologica*, 17, 25-40.

Article écrit en polonais. Sommaire en français. L'auteur s'efforce de montrer que l'influence du Pseudo-Aréopagite sur S. Thomas est moindre qu'on ne le croit généralement.

Slomkoski A. — La doctrine de S. Thomas sur les missions divines invisibles. — *Collect. Theologica*, 17, 95-141.

Ecrit en polonais.

Van der Zeyde M.-N. — Hadewijch — Groningen, J,-B. Wolters, 1934, in-8, VII-212 p.
Stracke D. A. — Oud en nieuw over de Vita Gertrudae. — OGE, 10, 435-455.
Reuss J. — Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Richard von Mediavilla. — *Franzisk. Stud.*, 22, 11-43, 158-198.
Schomerus H. W. — Meister Eckehart und Manikka-Vasagar. Mystik auf deutschem und indischem Boden. — Gütersloh, Bettelmann, X-191 p.
Seitz J. — Der Traktat des « unbekannten deutschen Mystikers » bei Greith. Ein Beitrag zur Eckhart-Forschung. — Leipzig, Meiner, in-8, VII-118 p.
Garrigou-Lagrange R. — L'unione mistica in Santa Caterina da Siena. — VC, 8, 535-548.
X. — Das Priesterideal einer Heiligen (Ste Catherine de Sienne). — *Benediktinische Monatschrift.*, 18, 401-411.
Van de Voorde. — Ruusbroec en de geest der mystiek. — Anvers, De Sikkel, in-8, XXIII-176 p.
Van Rooy J. — Gerard Zerbolt van Zutphen. — Nimègue, in-8, 408 p.
Maria-Josepha Sr. — Das geistliche Lied der Devotio moderna. Ein Spiegel niederlandisch-deutscher Beziehungen. — Nimègue « Disquisitiones Carolinae », in-8, 305 p.
Maschek H. — Der Verfasser des Büchleins von der Liebhabung Gottes. — *Zentralblatt für Bibliothekwesen*, p. 372-378.
Segesser A. von. — Bruder Klaus von Flüe. Eidgenosse, Asket, Mystiker (1417-1487). — Fribourg, Kanisiuswerk, in-12, 301 p.
Reijpens L. — Werden de zalige Beatrijs van Nazareth en haar zalige Vader ooit vereerd? — OGE, 10, 278-322.
Feraud Garcia J. — La realeza espiritual de Cristo y los ejercicios ignacianos. — VSo, 32, 262-269.
Labourdette M. — La foi théologale et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix. — *Rev. Thomiste*, 19, 593-629.
Gabriel de Ste-M.-M. — Angosce d'Amore. — VC, 8, 470-506.

Sur la doctrine de S. Jean de la Croix.

Hattemer M. — Les phénomènes mystiques extraordinaires et l'intégration. — EF, 48, 445-461.

L'auteur applique au « cas » de Ste Thérèse la théorie de l'*intégration* de E. R. Jaensch.

Aramendia J. — Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro siglo de oro. — MC, 37, 393-406.

Dudon P. — De la spiritualité de **Saint François de Sales**. — RAM, 17, 358-367.

Oldenburg Ermke V. — Der h. **Franciscus van Sales**. — Nimègue, Beckhout, 1935, in-8, 133 p.

Madaule J. — La Vénérable **Madeleine de Saint-Joseph**. — VS, 49, 499-516.

Noché A. — Dans le sillage de la « Fréquente ». — RAM, 17, 397-410.

De Entrabasaguas J. — **Miguel de Molinos**. — Madrid, M. Aguilar, in-8, 239 p. (Biblioteca de la Cultura española).

Martin J.-P. — La doctrine spirituelle de Dom **Innocent Le Masson**. RAM, 17, 368-396.

Cleary J.-A. — A Forgotten Mystic : The Vener. **Mary Celeste Crostarosa**. — *Irisch Eccl. Record,* 1936, 496-506.

Ceriani G. — L'esperienza spirituale di P. **Leonzio de Grandmaison**. SC, 64, 487-504.

Marett R. — Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion. Eine Urgeschichte der Moral. Trad. en allemand par **Erna Schüler**. — Stuttgard, Enke, IX-190 p.

Mund F. — Pietismus — eine Schiksalsfrage an die Kirche heute. — Marbourg, Spener-Verlag, in-8, 135 p.

Schlatter W. — Der Pietismus, seine Segnungen und Gefahren. — Bale, Majer, 1935, in-8, 39 p.

Bagdasarianz W. — **William Blake**. Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Mystikers. T. I Bis 1795. — Zürich, Niehans, in-8, VII-171 p.

Arseniew N. von. — Die mystische Philosophie **Skovorodas**. — *Kyrios,* 1, 3-28.

X. — Les groupes d'entr'aide spirituelle ou groupes d'Oxford. — Docs. de l'A. P., 2.015, 2.127, 2.299.

Stratton G.-M. — Die Oxford-Gruppen-Bewegung. — *Zeitsch. Relig. Psychol.,* 1939, 84-92.

Lestang F. et **Dupraz E.** — Les groupes d'Oxford. — VS, 49, Sup. 205-239.

Bernhart J. — Vom Wert des Leibes in Antike. Christentum und Anthropologie der Gegenwart. — Salzbourg, Pustet, 130 p.

POSSESSIONS ET MALADIES DU SYSTÈME NERVEUX

L'ÉPILEPSIE ET LES ÉTATS APPARENTÉS (1)

Il est relativement assez facile de faire comprendre aux gens que l'épilepsie franche, avec ses grandes attaques caractéristiques, est un mal connu des médecins et qui relève exclusivement de leur art. Le cri initial (fréquent), la chute subite et massive, les contractions et les convulsions, l'écume aux lèvres, la perte des urines, etc., puis un sommeil lourd qui ne laisse après lui aucun souvenir de ce qui s'est passé : ce sont là des symptômes très voyants et très reconnaissables, en présence desquels il n'est pas permis d'hésiter. Ils ne donneront pas d'ordinaire l'idée d'une possession diabolique.

Déjà, les impulsions post-épileptiques, qui font accomplir au malade, dans l'inconscience, des actes délictueux ou criminels : violences, meurtres, attentats à la pudeur, incendies, etc., apparaîtront plus volontiers, aux yeux des simples, comme l'action de quelque esprit mauvais qui possède le patient et se se sert de lui, comme d'un instrument aveugle, pour ses fins perverses.

Mais ce sont surtout les *équivalents* de l'attaque classique, ce que l'on appelle l'*épilepsie larvée*, les *formes frustes de l'épilepsie*, le « petit mal », qui risquent d'être pris pour des phénomènes préternaturels.

La forme des symptômes est ici très variable. A titre d'exemple, voici une description, prise sur le vif, de « l'écolier épileptique ». « Le plus souvent les paroxysmes sont

(1) Cet article est un chapitre détaché d'un ouvrage en préparation sur *les Possessions et les Maladies du système nerveux*, destiné à prévenir les identifications abusives des unes avec les autres.

très atténués et de très faible durée : ils se réduisent à une convulsion tellement faible qu'elle est inaperçue : à peine quelques mouvements des doigts, une contracture légère des traits, une petite oscillation du corps. L'enfant présente quelques battements des paupières, un peu de pâleur et tout rentre dans l'ordre. Parfois... c'est une légère absence : l'enfant regarde fixement devant lui et subit, durant quelques secondes, une pause complète de l'intelligence se traduisant par l'incertitude ou la fixité du regard. Dans une forme plus accentuée, l'enfant a un vertige, pâlit, chancelle, mais sans jamais tomber... Mentionnons également, à côté de ces accidents très frustes, la possibilité de troubles psychiques paroxystiques, qui peuvent accompagner les formes légères, mais qui souvent aussi les remplacent... Tantôt l'enfant prononcera des paroles incohérentes ou des mots obscènes, tantôt il injuriera ses maîtres ou ses camarades, ou bien il frappera brutalement ceux qui l'entourent, détruira les objets qui lui tombent sous la main, déchirera ses vêtements. On voit parfois aussi des élèves pris d'une colère violente, explosive et inexplicable » (1).

Les suites ou les équivalents des accès peuvent, en certains cas, durer longtemps : des heures et des jours, et donner lieu à des accès de véritable délire. Le Professeur Régis les a décrits sous le nom de « *psychoses transitoires et par accès de l'épilepsie larvée* ». « La forme de ces accès, dit-il, est essentiellement *hallucinatoire* et *impulsive*. Il s'agit le plus souvent d'une *crise maniaque* (2), violente et passagère, survenant brusquement, durant quelques heures ou quelques jours, et disparaissant très rapidement, ou plutôt d'une crise de *confusion mentale hallucinatoire aiguë*, quelquefois même d'un véritable *somnambulisme*, d'un *état second* ». Pendant un accès

(1) *Les Anomalies mentales chez les écoliers*, par les docteurs J. Philippe et G. Paul-Boncour, p. 62, 66, 67.

(2) On sait que le sens médical du mot *manie* diffère beaucoup de son sens populaire. Ce qui s'appelle manie en psychiâtrie est, non pas une routine bizarre, une exigence minutieuse et déraisonnable, mais un état d'excitation mentale extrême, avec illusions sensorielles, association rapide et désordonnée de pensées, débauche de paroles et de gestes incohérents et violents, bref un état d'aliénation.

l'inconscience est de règle : parfois cependant il peut y avoir demi-conscience, ou même conscience et ensuite mémoire entières (1).

C'est à propos de phénomènes de ce genre que j'ai vu le plus souvent l'idée de l'influence démoniaque s'installer dans les esprits.

Voici, par exemple, un cas parmi beaucoup d'autres.

Les parents d'une jeune fille de 18 ans viennent requérir pour elle l'exorcisme. Depuis sa petite enfance, elle a fait de temps en temps de grandes crises pourvues de tous les signes de l'épilepsie franche. Mais plus fréquemment elle a de petites crises ou des « équivalents ». Soudain, ses membres se crispent, sa tête se renverse en arrière; ou bien elle reste figée, comme en arrêt sur on ne sait quoi. La détente se produit au bout de quelques minutes, mais ensuite la parole reste embarrassée pendant un certain temps, les mots sont mal articulés. Néanmoins ce n'est pas encore cela qui impressionne le plus les parents. Ce sont les rages violentes, terribles, les « colères rouges » qui saisissent l'entant par accès. Dans son état normal, elle semble aimer beaucoup ses parents, elle les caresse, les embrasse. Et puis, tout à coup, comme si un esprit mauvais, infernal était entré en elle, elle se comporte en véritable furie. Elle casse tout, carreaux, verres, vases de prix, etc; elle déchire les rideaux, les habits; elle tord dans ses mains les objets et les brise. Elle insulte grossièrement ses parents, traite sa mère de « vache », etc. « Mauvaise mère, crie-t-elle, je voudrais que tu crèves; je te piétinerais, je voudrais te percer le cœur ». Et elle la poursuit armée d'un couteau, ou bien elle-même cherche à s'en frapper pour se tuer. Le motif de ces exaspérations échappe la plupart du temps : la jeune fille est d'un tempérament très capricieux, un rien l'impatiente ou l'irrite, surtout « quand elle est dans ses mauvais moments ». Certains mots, d'apparence tout indifférente et inoffensive, prononcés devant elle, ont le privilège, à l'instar de formules magiques, de déchaîner sa rage : ce sont ceux qui désignent le feu, l'argent, le verre, les pieds, ou un objet en rapport avec ceux-là. Il est à

(1) Régis : *Précis de Psychiâtrie*, pp. 928, 929.

croire que ces mots sont associés, dans la mémoire de la jeune fille, à des souvenirs pénibles que l'analyse pourrait peut-être découvrir (1).

La crise finie, elle en garde le souvenir et le remords. Elle va embrasser sa mère. « Petite mère, dit-elle, je regrette d'avoir fait cela. Ce n'est pas moi, je ne puis résister, c'est malgré moi ». Cependant elle reste toujours très peu maniable, indépendante, fantasque. Croyante et pratiquante, tel jour de dimanche ou de fête elle décide de ne pas aller à l'église : « ça l'énerve »; elle refuse de faire partie d'associations pieuses où sa place semblait marquée, etc. Et cette aversion intermittente pour les choses religieuses passe encore pour un trait diabolique... Inutile cependant d'insister sur le caractère morbide de ces manifestations qui répondent exactement à celles de l'épilepsie larvée que nous avons décrites. D'ailleurs, leur alternance avec les grandes crises comitiales est le signe évident de la présence du terrible mal chez cette enfant.

Autre cas, où apparaîtront davantage ces accès de psychose transitoire et de somnambulisme auxquels il a été aussi fait allusion plus haut. Une petite fille de 11 à 12 ans (âge critique) est prise de crises étranges qui l'amènent avec ses parents chez l'exorciste. Cette enfant, à l'inverse de la précédente, est d'un caractère doux et docile. Mais elle souffre, depuis quelque temps, d'« absences » que sa mère décrit ainsi : « Tous les jours, cela la prend vers 8 heures. Tout d'un coup, elle se plaint d'un violent mal de tête, elle devient inconsciente, fait des grimaces, tourne les yeux dont on ne voit plus que le blanc. La marche est anormale, elle fait des gestes avec ses mains devant ses yeux... » Après ces débuts, vient parfois autre chose de plus impressionnant. L'enfant court en hurlant, elle saute, grimpe, monte sur les meubles, veut fuir dans la rue, ne reconnaît plus ses parents qui tentent de l'arrêter. Elle est en proie à un somnambulisme effrayé. Elle voit des souris,

(1) Je trouve, dans l'ouvrage de M. R. Dalbiez sur la Psychanalyse (tome I, p. 474 sq.) le résumé d'un cas où la malade entre en crise à la vue d'une branche de laurier, ou au seul mot de « laurier ». Après examen psychanalytique, il se trouve que l'idée de laurier était liée, dans la mémoire du sujet, à un souvenir très émouvant.

mais pas des souris ordinaires : celles-ci ont un aspect étrange et terrible. Elle voit le diable : « il me pique, dit-elle, avec sa fourche et ses yeux pointus ». Surtout elle a peur d'un personnage réel qui, dans des affaires d'argent, a fait un tort considérable à son père. Elle a entendu parler de lui, elle l'a vu à la maison et sa présence excitait chez elle des manifestations d'aversion. Maintenant, dans sa crise, elle s'occupe beaucoup de lui et des questions d'argent : elle parle d'aller lui en réclamer, de le punir pour ses méfaits ; elle prend de l'argent et le serre sur elle comme un trésor, etc. Après la crise, qui cesse subitement, elle ne se souvient de rien.

On aperçoit d'ici la construction qui va s'édifier sur ces faits. L'individu en question, pour se venger du père, a, par des moyens occultes, « fait du mal » à la fille, il l'a livrée au démon. Et l'invasion subite du mal, ces crises qui rendent une enfant, habituellement calme, si différente d'elle-même, où la pensée du suppôt de Satan la tourmente, enfin l'apparition du démon en personne, tout cela n'est-il pas la preuve que c'est lui qui est la cause de tout?

Cependant, il n'y a, *dans les phénomènes énumérés*, rien qui appuie cette opinion. Et après ce qui a été rappelé plus haut des formes de l'épilepsie larvée, il est bien probable que nous n'avons affaire ici qu'à elle. C'est le diagnostic qui nous semble le mieux fondé. D'autres penseraient peut-être à l'hystérie, « hystérie de la puberté », ou à une combinaison de cette névrose avec l'épilepsie (1). Nous laissons aux médecins le soin de discuter cette

(1) « Il faut savoir, écrit le professeur Claude, qu'il existe des cas mixtes, c'est-à-dire que certains sujets présentent des crises tantôt de nature comitiale, tantôt de nature hystérique. Nous pensons même, après en avoir étudié longuement des cas, que certains malades, qui commencent par présenter des crises hystériques typiques à grand fracas peuvent, par la suite, avoir des manifestations nettement comitiales ou même *une intrication d'accidents hystériques et comitiaux*... Gowers a signalé des états hystéroïdes à la suite des états épileptiques, particulièrement du petit mal. Jolly a vu des attaques débuter par des manifestations hystériques pour finir par des crises convulsives épileptiques » (*Maladies du Système nerveux*, I, p. 289). Les italiques sont de moi.

question médicale et de la trancher, si toutefois elle est susceptible de l'être. Quoi qu'ils décident, et en ce qui est proprement de notre compétence, nous excluons ici le préternaturel diabolique (1).

*
* *

La difficulté de situer ce dernier cas nous amène à parler de cas tout voisins, sur lesquels le diagnostic médical hésite pareillement entre les mêmes alternatives et peut-être encore quelques autres. Nous n'oserions affirmer qu'ils diffèrent essentiellement des cas précédents. Néanmoins, à cause de leurs caractères très accentués, très impressionnants, très constants, et aussi de leur fréquence, nous pensons leur devoir une mention spéciale.

Voici donc les faits. Certaines personnes sont sujettes à ce que j'appellerai *des absences morales*. Leur moralité, irréprochable ou du moins suffisante pendant des périodes plus ou moins longues, qui s'étendent parfois sur presque toute la vie, subit des éclipses soudaines et brutales ; des parenthèses de méchanceté, de vice, s'y ouvrent : c'est une moralité alternant avec l'immoralité. Par ce dernier mot je n'entends pas préjuger de la culpabilité, de la responsabilité de ces malheureux : je veux seulement indiquer l'aspect extérieur de leurs actes en certaines périodes, et le fait que leur moralité coutumière entre alors en sommeil et ne les gouverne plus.

Les sujets que nous avons en vue et à qui nous avons eu affaire en de très nombreuses circonstances, ne présentent essentiellement aucune idée délirante — à moins qu'on ne veuille qualifier ainsi l'interprétation qu'ils font parfois de leur mal, bien qu'elle n'offre pas d'ordinaire le caractère tenace et irréductible du délire ; le plus souvent,

(1) Ce jugement s'applique, nous l'avons dit, *aux phénomènes énumérés* et qui sont indiscutablement morbides. Toutefois, si ce qu'on nous a rapporté est exact, il y aurait eu peut-être quelque chose de plus. Un témoin, qui semble digne de foi, confirme la déposition des parents à propos d'un fait de *clairvoyance supranormale* qui se serait produit. Nous ne nions pas a priori ce mélange, quoique nous n'ayons pu vérifier le fait par nous-même. En tout cas, c'est sur un fond et dans un ensemble de symptômes certainement morbides qu'il serait apparu : il n'en détruirait pas le caractère propre.

ils hésitent entre les causes explicatives : est-ce maladie nerveuse, influence du démon ? ils ne savent... Ils n'ont pas davantage d'hallucinations de la sensibilité externe ou interne. On ne trouve chez eux aucune trace de confusion mentale. Leurs facultés de raisonnement paraissent intactes. Ils sont parfois assez développés et cultivés intellectuellement, moralement, religieusement. Mais leur caractère est d'ordinaire instable, fébrile, capricieux, puéril, susceptible, vaniteux, orgueilleux, sentimental à l'excès, fréquemment sensuel. Avec cela, ils peuvent avoir des aspirations élevées, trop élevées peut-être pour leurs petits moyens : ils rêvent d'union mystique avec Dieu, d'oraison contemplative, d'une existence de victime expiatrice (pour les péchés d'autrui plutôt que pour les leurs) ; et l'on se demande s'ils ne sont pas poussés vers ces sommets par quelque ambition ou quelque superbe inconsciente. Quoi qu'il en soit, ils sont capables de bonne volonté, d'efforts pour le bien, la vertu, et ils arrivent en ces domaines à des résultats plus ou moins importants. A cet égard d'ailleurs ils se distribuent sur une échelle aux degrés innombrables : il ne paraît pas possible de mettre en doute la valeur morale élevée de tels d'entre eux ; tels autres sont certainement des médiocres et, si l'on ose dire, des *ratés* de la sainteté. Tous souffrent de l'épreuve qu'ils subissent du fait de leur état ; certains ont le courage de l'offrir à Dieu, et semble-t-il, avec sincérité ; de certains autres, ou parfois des mêmes, on dirait qu'ils l'exploitent pour se rendre intéressants.

Et voici en quoi consiste précisément cette épreuve. Dans une vie qui à l'ordinaire ne s'écarte pas sensiblement de la normale, se fait sentir par instant un besoin, un prurit de faire le mal, de s'y plonger, de s'y vautrer. Ce mal est celui qui répugne le plus aux sentiments explicites du sujet : blasphèmes grossiers, révolte contre Dieu, insultes aux prêtres, aux personnes religieuses, brutalités frénétiques, impuretés, même devant témoins, sacrilèges accompagnés souvent de raffinements sadiques. J'ai trouvé des jeunes filles qui crachaient la sainte hostie après l'avoir reçue ou la conservaient pour la profaner indignement ;

des individus qui souillaient des crucifix, piétinaient des chapelets, etc.

Dans ces paroxysmes, on dirait que deux personnalités adverses et en lutte habitent le même organisme. L'exemple le plus caractéristique de cette dualité m'a été fourni par une personne qui m'écrivait des lettres mi-parties, en collaboration avec le démon. Le début et la fin de la lettre étaient très polis, très respectueux ; des sentiments honnêtes, élevés, délicats y étaient exprimés. Puis, sans transition, parfois au beau milieu d'une phrase, l'écriture s'altérait, devenait grosse, incorrecte, déhanchée, violente jusqu'à percer le papier et, c'est le cas de le dire, endiablée. Une pensée non moins agitée s'y traduisait. Le « Révérend Père » du début était maintenant appelé « vieux monstre, infâme bourreau, corbeau, etc. » Le « tu » succédait au « vous ». Le mal, le péché était approuvé, loué cyniquement, le bien vilipendé : l'eucharistie devenait « ton pain blanc », l'église « ton lieu infâme ». Alors le sujet normal était désigné à la troisième personne : « elle », « ma victime », et celui qui disait « je » ou « moi », c'était « l'autre ».

J'ai noté en certains cas que ces accès étaient précédés d'une *aura* physique. Par exemple, la personne que je viens de citer éprouvait d'abord les symptômes suivants : la tête et les mains brûlantes, les membres alourdis, les mouvements difficiles, la tête et les doigts « de plomb ». Un témoin de la crise note aussi la crispation de tout le corps, les yeux fermés, la tête renversée en arrière, etc... La conscience subsistait cependant, et la personne m'a affirmé qu'elle souffrait horriblement de ce qui se passait et demeurait, pendant tout ce temps, unie à Dieu. Ces affirmations sont-elles exactes ? N'y a-t-il pas ici une part de comédie plus ou moins consciente, la comédie de l'épreuve et de la sainteté ? Je ne sais.

Je comprends qu'en présence de pareils phénomènes, le directeur de conscience et l'entourage du patient soient affolés et ne croient pouvoir les expliquer que par la possession diabolique. Je suis pourtant obligé de dire que, dans le cas décrit ci-dessus et dans plusieurs autres semblables, jamais aucun signe pathognomonique de l'action

démoniaque, même appelé par les adjurations liturgiques, n'est apparu (1).

Ces sujets sont donc de purs malades, et d'ailleurs, quand bien même quelque élément préternaturel serait venu se mélanger chez eux aux symptômes morbides, leur maladie resterait certaine.

Quelle place convient-il de donner à ces troubles dans la pathologie nerveuse et mentale ?

Le lecteur aura pu leur trouver des ressemblances avec les obsessions et les impulsions de la psychasthénie. Mais les différences sont notables. Les psychasthéniques décrits par P. Janet sont des timides : ils hésitent devant l'action extrême, scandaleuse, criminelle; ils se contentent souvent de l'ébaucher ou de lui substituer un équivalent. Nos malades au contraire vont jusqu'au bout, l'extrême les attire et les fascine : ils se livrent par exemple à des actes de luxure consommée, même devant témoins, à des sacrilèges, à des profanations révoltantes pour le sens religieux.

Jadis, au temps où les idées de Magnan régnaient sur la psychiatrie française, on les eût classés sans hésiter parmi les *dégénérés*, et encore aujourd'hui des médecins reprennent, pour les définir, cette ancienne conception. Les dégénérés sont des individus qui souffrent d'un défaut congénital d'équilibre dans les facultés morales ou intellectuelles (2). Chez eux, l'élément morbide primitif n'est pas un délire, un état de confusion ou d'affaiblissement des facultés, mais un désordre fonctionnel : les ressorts mentaux, déviés ou faussés, jouent de travers, d'un mouvement accéléré, vertigineux, ou au contraire retardé.

Il y a beaucoup de vrai dans cette doctrine de la dégénérescence, et celle des « contitutions morbides » de Dupré la rejoint en plusieurs endroits. Mais la catégorie des dégénérés est décidément trop vaste et trop flottante : les psychiatres modernes l'ont, avec raison, démembrée. Les sujets que nous étudions sont, à coup sûr, des déséquili-

(1) Deux professionnels de l'exorcisme, le R. P. F. et M. le chanoine S., consultés par moi au sujet du cas en question, n'y ont pas davantage reconnu la physionomie d'un cas de possession.

(2) Magnan *Leçons cliniques sur les Maladies mentales*, II, p. 36 sq.

brés constitutionnels ; mais il y a des déséquilibres de plus d'une sorte et l'on demande en quoi consiste précisément le leur.

Parmi les dégénérés, les *fous moraux* forment un groupe à part bien caractérisé : en l'abordant, nous approchons davantage de nos malades. Cependant des différences subsistent. La plupart des auteurs qui décrivent la folie morale en font une affection persistante, continue, sans rémission, une perversité chronique. Les fous moraux sont, disent-ils, atteints de « cécité » définitive par rapport aux notions de bien et de mal. Ce sont des amputés du sens moral (1). Ici au contraire il s'agit d'*accès*, d'*éclipses* passagères d'un sens qui n'est ni mort ni atrophié en lui-même : fût-ce pendant les crises où s'accomplissent les actions blâmables, la conscience reste éveillée, non seulement la conscience psychologique, témoin de ce qui se passe, mais la conscience morale qui juge, déplore, condamne. S'il y a folie morale en l'occurrence, c'est une folie morale intermittente et consciente. La meilleure description que nous ayons trouvée de ces crises est celle de Schüle, qui en fait, comme de toute dégénérescence, un « délire des actes avec conservation partielle de l'intelligence ». « La méchanceté instinctive, dit-il, ne se manifeste pas constamment, mais par intervalles ; cette périodicité se rattache souvent aux états nerveux... variables [j'ajoute : et aux troubles organiques qui les occasionnent] ... L'impulsion pathologique dépend de l'humeur du moment, elle est aveugle et s'accompagne souvent de délire démonomaniaque » (2).

C'est tout à fait ce que nous avons observé. Nous ferions seulement une réserve sur le mot « aveugle », qui ne doit pas être pris comme synonyme d'*inconscient absolu*, mais entendu au sens où l'on parle de « passion aveugle », c'est-à-dire absorbée tout entière dans son objet

(1) Kraft-Ebbing. *Traité clinique de psychiâtrie*. Traduction Laurent, p. 732 sq.; Régis, *Précis de Psychiatrie*, p. 523 ; Arnaud, dans *Traité de Pathologie mentale*, de G. Ballet, p. 630 sq.; Dide et Guiraud, *Psychiatrie du médecin praticien*, p. 102 sq. etc.

(2) *Traité clinique des Maladies mentales*. Trad. Dagonnet, p. 470.

sans avoir d'yeux pour les inconvénients, les dommages. le scandale, etc., qu'elle produit.

Cependant on peut creuser encore plus avant et chercher l'explication de ces accès de folie morale dans des états plus fonciers et plus constants, que nous connaissons déjà : l'hystérie, l'épilepsie, ou une combinaison des deux. En effet, Kraft-Ebbing note que « les symptômes épileptoïdes » sont fréquents chez les fous moraux et chez leurs ascendants (1) P. Janet pense que, toutes les fois qu'un acte excessif s'accomplit entièrement, il y a lieu de le mettre au compte de maladies autres que la psychasthénie, en particulier de l'hystérie ou de l'épilepsie (2). C'est aussi le diagnostic qui nous a été donné par un spécialiste distingué pour l'un des cas précités : « Autrefois, nous écrivait-il, [ces troubles] étaient décrits comme de l'hystéro-épilepsie. Je crois qu'ils sont franchement de l'épilepsie. »

Il s'agit, bien entendu, de l'épilepsie larvée ; car les violences, fugues, crimes, etc., qui suivent parfois les grandes crises comitiales, s'accomplissent durant le sommeil de la conscience : réveillés, les malades découvrent avec stupeur ce qu'ils ont fait Ici au contraire, nous l'avons dit, la conscience et le souvenir subsistent, au moins à quelque degré.

Joseph DE TONQUÉDEC.

(1) *Op. cit.* p. 734.
(2) *Les Obsessions et la Psychasthénie* I, p. 91, 92.

CONSIDERATION SUR LA VIE INTÉRIEURE D'UNE AME RELIGIEUSE

L'auteur des pages qui suivent, le chanoine Maurice-Marie-Matthieu Garrigou *(1766-1852) est une des personnalités religieuses toulousaines des plus notables de la première moitié du XIXe siècle. Né à Saint-Martin-des-Cabannes (Ariège), le 21 septembre 1766, il vint faire ses études au collège de l'Esquile d'abord, puis embrassa l'état ecclésiastique au séminaire Saint-Charles où il se distingua comme élève de philosophie et de théologie. Ordonné prêtre, le 18 décembre 1790, par l'Archevêque d'Auch, Mgr de Latour du Pin-Montauban, il resta à Toulouse pendant la révolution et y rendit de grands services à la cause catholique, en union notamment avec plusieurs autres de ses confrères de l'*Aa *où il était entré le 22 janvier 1788 et dont il fut commis de novembre 1788 à avril 1789 et sous-commis de 1800 au 2 mai 1811. Après le rétablissement du culte il fut attaché comme prêtre libre à l'église de Saint-Sernin et se livra à la direction des âmes. Il fut ainsi amené à fonder successivement : en 1804, la* Congrégation de la Sainte-Epine *destinée aux laïques de la classe moyenne, désireux d'honorer « Jésus couvert de plaies et couronné d'épines et Marie transpercée d'un glaive de douleurs », complétée la même année par l'*Affiliation *comprenant tous ceux, ecclésiastiques ou séculiers, hommes et femmes, qui désiraient participer aux mérites de cette congrégation et vivre de son esprit ; les* Dames de la Compassion *formant la section de charité de cette association et s'appliquant à l'*Œuvre des plaies, *dont le nom indique assez quelle catégorie de malades elle se propose de soigner ; en 1817, l'*Institut des Religieuses de Notre-Dame de la Compassion, *établi dans l'ancien collège de Foix, à Toulouse, et destiné à ce service de la charité et à l'enseignement ; simultanément la* Succursale de la Compassion, *sorte de petit séminaire qui donna de nombreux prêtres à l'église de Toulouse et disparut seulement en 1897 par suite de sa fusion avec le petit séminaire de l'Esquile, en un seul petit séminaire diocésain.*

Une vie anonyme due à l'abbé Salvan a paru en 1856 (1) *et contient dans sa seconde partie un certain nombre de lettres et de pensées du pieux fondateur. On y trouvera pp. 145-147, à propos d'une rénovation des vœux donnée en 1817, quelques développements analogues à ceux qui suivent. L'instruction que nous publions d'après une copie soigneusement préparée par M. l'abbé Duffaut, curé de la Dalbade, à Toulouse, au cours des derniers mois de sa longue et édifiante carrière (1813-1936) est tirée d'un manuscrit autographe du chanoine Garrigou, conservé aux archives de la Compassion (12 folios écoliers). Il porte sur la couverture (f° 1), les indications suivantes :* Considérations sur la vie intérieure d'une religieuse, retraite septembre 1825 ; idem 31 janvier 1830, *puis plus loin à deux reprises (f° 3 et 3 verso),* rénov. 14 juin 1836, *mais au f° 2 le titre est donné tel que nous le transcrivons plus bas. L'instruction appartient ainsi à une époque qui n'abonde pas en œuvres spirituelles. Elle est donc à sa manière un témoignage fort intéressant sur la vie intérieure au temps de la Restauration. Nous avons collationné la copie de M. Duffaut avec le manuscrit original dont nous reproduisons scrupuleusement le texte.*

F. C.

J. M. J.

CONSIDÉRATION SUR LA VIE INTÉRIEURE D'UNE AME RELIGIEUSE

Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus.

Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, mais Jésus-Christ qui vit en moi.

Qu'il était glorieux ce témoignage que l'apôtre saint Paul se rendait à lui-même. Qui de nous, mes chères sœurs, pourrait dire avec assurance, comme lui : *Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, mais Jésus-Christ qui vit en moi ?* — O mes misères, ô mon cœur, vous m'êtes trop connus pour que je vous ignore ; non, il n'appartenait qu'à celui qui n'avait aucun reproche à se faire, qu'à celui que chaque jour élevait à la plus haute perfection, de tenir ce sublime langage ; pour nous, que nous pourrions tenir, avec forte raison, un langage bien différent ! Nous vivons, mais c'est nous-même qui vivons et non Jésus-Christ qui vit en nous. Pourquoi ? Parce que la vanité

(1) *Vie de l'abbé Garrigou, Fondateur et premier Supérieur de l'Institut des Dames de la Compassion, à Toulouse* Toulouse, Vve Dieulafoy, 1856, in-8°, 150 pages. Une nouvelle vie est en préparation et des démarches sont commencées en vue de l'introduction de la cause pour la béatification.

nous domine, la légèreté nous emporte, la dissipation nous entraîne, la bagatelle nous occupe, l'amour de nous-même nous dévore. Pourquoi encore ? Parce que nous sommes presque toujours hors de nous-même ; nous nous fuyons à chaque instant ; nous sommes étrangers, inconnus à notre propre cœur, qui profite de cette inattention pour s'égarer et se perdre. Hà ! c'est donc notre cœur que nous devrions habiter si nous désirions y établir le règne de Jésus-Christ. C'est dans la vie intérieure que se formerait en nous la vie de Jésus Christ. Or, cette vie intérieure, qu'elle nous est étrangère et cependant qu'elle nous serait avantageuse !

Pouvais-je mieux choisir, mes chères sœurs, le sujet de cette considération, que de vous entretenir aujourd'hui sur cette vie intérieure d'une âme religieuse ? Ames dissipées, toujours volages, toujours distraites, qui, semblables à ces papillons légers, qui voltigent çà et là sans jamais se fixer, voici, si vous êtes capables de quelque attention, voici de quoi la remplir toute entière. Qu'il est intéressant pour vous tout ce que je vais vous dire : à vous seules je consacre cette instruction. Puisse l'Esprit-Saint créer en moi des pensées dignes d'un si riche sujet et en vous des dispositions propres à en profiter !

Je vais donc vous tracer la voie qui conduit à la vie intérieure et vous engager ensuite à y marcher en vous découvrant les avantages de la vie intérieure.

I

[Voie conduisant a la vie intérieure]

« Heureuse l'âme, dit le pieux auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*, heureuse l'âme qui écoute son Dieu qui lui parle au fond du cœur et qui reçoit de sa bouche la parole qui la console ! Heureuse est l'oreille qui entend les sons sacrés de ce divin langage et qui se rend sourde aux bruits et au tumulte du monde ! Heureux sont les yeux qui étant fermés à toutes les choses extérieures, ne sont ouverts qu'aux intérieures ! Heureux sont ceux qui pénètrent les voies cachées de la vie spirituelle et qui par les exercices de leur piété ont soin de préparer leur âme et de la rendre capable d'entrer dans l'intelligence des secrets du ciel ! Heureux enfin sont ceux qui mettent toute leur joie à s'occuper de Dieu et qui dans cette pensée se dégagent de tous les embarras du siècle ! » (l. III, ch. I, 1).

Que ces paroles, pleines d'une onction céleste, nous invitent à la vie intérieure, qu'elles nous prêchent éloquemment de renoncer à toute satisfaction terrestre, pour nous rendre dignes de goûter cette manne cachée que Jésus-Christ réserve aux âmes généreuses qui quittent tout pour ne s'attacher qu'à lui !

Commençons donc à connaître ce que c'est que la vie intérieure : les uns la regardent comme un état de spiritualité qui se repaît de pieuses chimères, un vain orgueil qui se nourrit de magnifiques projets ; les autres s'imaginent qu'elle consiste dans des états extraordinaires, dans ces dons sublimes d'oraison, dans ces ravissements, extases...

Ainsi persuadés que Dieu ne leur communique pas ces grâces privilégiées, ils n'osent aspirer à la vie intérieure et craindraient de tomber dans la présomption s'ils tentaient de s'y engager. C'est ainsi que les uns et les autres profanent ce qu'ils ignorent. La vie intérieure est une vie cachée en Jésus-Christ, une vie dont tous les moments, toutes les actions, tous les désirs sont à Jésus-Christ, une vie qui se rapproche tant qu'elle peut de la vie de Jésus-Christ. Or d'après ces vérités fondamentales, quelle est la route qui conduit à cette vie intérieure ? Les maîtres de la vie spirituelle nous indiquent trois moyens principaux pour acquérir une si belle vie : la fuite du monde, la prière, la présence de Dieu, voilà pour l'âme engagée dans le monde ; mais pour l'âme religieuse : l'abnégation de soi-même, le recueillement, l'union avec Dieu. Je m'attacherai uniquement à développer ces trois derniers moyens. Jamais peut-être, mes chères sœurs, je ne fus plus jaloux de votre attention.

Premier moyen d'acquérir la vie intérieure,
l'abnégation de soi-même.

Cette abnégation consiste, dit saint Basile, dans un profond oubli de tout ce que l'on est et un divorce formel avec sa propre volonté. C'est un renoncement, ajoute saint Jean de la Croix, à ses intérêts, à ses plaisirs, à soi-même, c'est un anéantissement de notre amour-propre, de nos idées, de nos goûts, de nos inclinations, de nos penchants, c'est une mort. C'est une mort mystérieuse de tout ce qui est nous, de tout ce qui est hors de nous. Celui-là donc marche dans les voies d'une piété solide, d'une vie intérieure, qui sait saintement se renoncer, s'anéantir. De cet anéantissement volontaire naît le silence des passions ; et du silence des passions, naissent la tranquillité, le repos, la paix de l'âme, fondements de la vie intérieure. Donnons un peu plus d'étendue à ces vérités si intéressantes.

L'abnégation de soi-même est une mort à toutes ses affections ; peut-être, mes chères sœurs, que vous croyez n'en avoir pas à réprimer en vous, des affections déréglées. La paix, la tranquillité dont vous jouissez, peut-être vous rassurent. Hâ ! que vous vous faites illusion ! Quelques progrès, dit saint Bernard, que vous ayez fait dans la vertu, vous vous trompez fort si vous croyez que vos passions soient mortes ; elles ne sont qu'endormies. *Erras si putas vitia emortua et non magis sopita (suppressa).*

Elles peuvent se révolter et vous attaquer avec plus de violence. Croyez-moi, poursuit-il, ce qui a été coupé pousse de nouveaux rejetons ; ce qui a été chassé revient, ce qui a été éteint se rallume, ce qui paraissait endormi se réveille, *subjugari potest sed non exterminari*. Mais si vos passions ne peuvent être vaincues, elles peuvent être domptées ; si la racine pousse des rejetons, ces rejetons vous pouvez les retrancher. Et comment ? En veillant à la porte de votre cœur, en étouffant le premier mouvement qui s'élève dans votre âme, en arrachant ces premières affections dès l'instant qu'elles naissent.

L'abnégation de soi-même est une mort à la vanité et à l'orgueil. Funeste héritage d'Adam, nous portons tous au-dedans de nous-même ce maudit amour-propre. Jusque dans la piété, remarque saint Grégoire, l'homme s'enfle quelquefois de ses propres vertus, quelles excellentes et célestes qu'elles puissent être. Il est même des esprits, remarque saint Thomas, qui tirent vanité de leur humilité. *etiam de ipsa humilitate superbiunt*, tandis qu'il n'est rien de si odieux, dit le Sage, que de voir un homme superbe au milieu de sa misère et de son indigence. Nous avons l'audace de paraître ce que nous ne sommes pas. Nous renonçons à suivre Jésus-Christ si nous ne commençons par nous renoncer nous-même : l'empire de la grâce ne s'élèvera que sur les ruines de l'amour-propre ; l'homme d'abnégation ne se formera que des débris de l'orgueil et de la vanité.

L'abnégation est une mort à son propre jugement et à sa propre volonté. « Qu'est-ce que Dieu peut haïr et qu'est-ce qu'il punit dans l'enfer, dit saint Bernard ? Que la volonté propre cesse et il n'y aura plus d'enfer. Pourquoi ? Parce que c'est cette volonté qui gâte, qui corrompt nos meilleures actions ; parce que cette volonté est toujours opposée à la volonté de Dieu qui est la règle de toute sainteté ; parce que cette volonté est une source inépuisable de vices et de défauts. Or, l'abnégation est le fléau et comme l'ange exterminateur de cette volonté ; elle renonce à ses lumières, elle soumet ses sentiments, elle se refuse au caprice, elle l'accoutume à céder toujours et en toutes choses, à céder à tous et en toutes les occasions.

L'abnégation est une mort à ses goûts et à ses penchants ; elle les étudie sans cesse pour les contrarier, elle s'y refuse toujours pour les mortifier, elle met tout en usage pour les exterminer. Non contente de se refuser ceux qui sont illicites, elle ne se permet pas même ceux qui sont licites ; la nature se plaint, elle ne l'écoute pas ; elle murmure, elle se révolte ; plus forte, plus puissante, l'abnégation triomphe.

L'abnégation est une mort à son humeur et à son caractère, parce que l'humeur, quand elle n'est pas combattue, entraîne et précipite dans les plus grands vices, parce que l'humeur quand elle n'est

pas assujettie gâte et corrompt les plus grandes vertus. L'abnégation met toute son attention, une vigilance continuelle, des soins toujours nouveaux à maîtriser l'humeur, à réprimer les saillies de l'humeur. Elle ne connaît pas cette singularité d'idées, de désirs, de penchants, qui distingue les uns des autres ; elle ne souffre pas ces saillies imprévues, ces rondeurs subites, ces inégalités de ton, de manière, qui mortifient toujours, quelque involontaires qu'elles soient ; elle veut tout dans l'uniformité.

L'abnégation enfin est une mort en quelque sorte aux vertus pratiquées, et même aux choses saintes. Je m'explique : je veux dire, elle ne regarde jamais en arrière, elle ignore ce que la main droite a fait, elle enseigne que l'attachement aux choses saintes n'est pas saint lorsqu'on se recherche jusque dans la vertu ; ainsi elle veut un zèle sans tempérament, un amour sans mélange du naturel, une vertu sans attache, des talents avec modestie ; telle est, mes chères sœurs, la science et la pratique de l'abnégation évangélique.

Abnégation évangélique ! Pour en faire saisir la nature et le mérite, pour la dépeindre tout entière dans celui qui la pratique, c'est celui qui meurt tous les jours, comme le grand apôtre, *quotidie morior*.

Or, je vous le demande, mes chères sœurs, qui est déjà morte à toutes les satisfactions, à toutes les joies, à toutes les consolations, à tous les plaisirs de la nature et des sens ? Une âme qui s'est, une fois pour toutes, jetée dans le saint abandonnement d'elle-même et dans cette sainte abnégation, une âme qui dans cet état de soumission, de renoncement, de désapropriation est entièrement soumise aux mouvements de la grâce. Dans cette solitude qui règne autour d'elle, dans ce désert qu'elle habite, qui est-ce qui pourrait troubler son entretien avec Dieu ? Seule avec lui seul, pas le plus léger souffle, pas le plus petit murmure des distractions qui nous agitent, ne viendront interrompre leurs communications intimes. Dès que cette âme rentre dans son cœur, elle y trouve Dieu qui l'attend, elle se jette dans son sein, elle lui expose ses périls et ses craintes, elle s'attendrit, elle gémit, elle pleure à l'abri de ce tumulte, de cette agitation qui vient suspendre le cours de cette ferveur. Son esprit suit naturellement la pente, l'impression de son cœur, ce cœur s'il n'est retenu va de lui-même où l'appelle son Dieu. Moments de paix et de silence que produit l'abnégation évangélique, comment les représenterais-je ? O paix, douce paix, aimable paix, avantage précieux de la vie intérieure, vous que les hommes cherchent au milieu du bruit et de l'agitation ! Paix aimable, nos soupirs vous appellent et vous vous refuseriez à nos vœux ! Quand est-ce que tranquilles, nous nous reposerons au sein de la paix ? Là, mes chères sœurs, pratiquez, imitez l'abnégation évangélique, elle vous fera goûter dans

la vie intérieure cette paix qui surpasse tout sentiment, *pax quae exuperat omnem sensum.* Et qu'est-ce qui pourrait venir la troubler dans une âme qui par l'abnégation tient jusqu'à ses puissances soumises ; dans une âme qui, comme une fontaine fermée, ne donne entrée à rien de ce qui pourrait venir la dissiper ou la distraire. Libre, dégagée de tout, dégagée d'elle-même, elle vit cœur à cœur avec Jésus-Christ ; elle suit, elle donne un libre cours à ce penchant violent qui l'emporte vers lui. Avec quelle rapidité étonnante on court dans les voies de la perfection quand on ne tient à rien ! Ce n'est plus cet appesantissement, cette marche lente qu'occasionne l'attache aux choses sensibles, ces pauses réitérées dans la course que produit la légèreté et la dissipation. Mais avec la liberté du cœur, c'est une activité, une impulsion qui l'emporte vers Dieu ! Ce n'est plus cette difficulté de se recueillir parfaitement en Dieu, occasionnée par les rêveries de notre imagination, la légèreté de notre esprit, la voix, les cris, les clameurs des passions. Ha ! par l'abnégation tout fuit, tout se retire autour de nous, tout l'homme se tait, le cœur parle seul, il s'ouvre tout entier aux inspirations de son Dieu, qui lui parle à son tour.

Second moyen pour parvenir à la vie intérieure : le recueillement.

Vous trouverez l'onction de Dieu dans le recueillement et vous la perdrez souvent pour en être sorti, dit un grand Maître de la vie intérieure [*Imit.*]. O combien il vous importe, mes chères sœurs, de l'acquérir ! Que les effets en sont puissants ! Que les fruits en sont délicieux, abondants ! Qui peut exprimer la paix, l'onction intérieure, les lumières, les ardeurs et toutes les grâces particulières qu'une âme reçoit dans le recueillement ! Et de quel exemple de vertu et de sainteté n'est pas, dans un monastère, un cœur religieux toujours recueilli, retiré en Dieu ! Partout où on la rencontre, elle édifie, elle anime même à imiter ses vertus et ses exemples. Malheur aux âmes insconstantes qui vivent un jour dans le recueillement et le lendemain l'abandonnent, qui ne sont pas plus tôt retirées en elles-mêmes qu'elles veulent en sortir, qui trouvent si pénible de parler à Dieu qu'elles se lassent de le faire presque aussitôt qu'elles l'ont commencé ! Oh ! qu'elles se privent de grandes grâces ! Ont-elles jamais goûté le don de Dieu ? Savent-elles seulement dire avec le Prophète : combien le Seigneur est doux ! Mais d'où vient qu'il y a si peu de personnes vraiment intérieures ? C'est parce qu'il y [en] a peu qui vivent recueillies et ce défaut de recueillement vient toujours des affections humaines, des attaches terrestres, d'un épanchement trop grand vers les choses sensibles. « Si l'âme, dit l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* n'est pas ainsi dégagée de tout ce qui est créé, elle ne sera jamais véritablement libre pour s'occuper aux

choses de Dieu. Suivre Dieu au-dedans de soi, et n'avoir aucune attache, aucune affection pour tout ce qui est au dehors, est proprement l'état d'un homme intérieur, spirituel ». Heureuse donc l'âme qui vit toujours recueillie, retirée aux pieds de son divin Maître, dont l'esprit n'est frappé que de sa divine présence, dont le cœur n'est touché que de son saint amour ! Heureuse est l'âme qui tient ses yeux toujours fixés sur le visage de son céleste époux ; ses oreilles toujours ouvertes aux sons toujours enchanteurs de son divin langage ; sa bouche toujours prompte à publier ses amabilités et ses perfections ; ses mains toujours actives à faire brûler en sa présence l'encens de ses prières !

C'est ainsi qu'après avoir tout quitté, elle a trouvé tout, elle a trouvé son Dieu : qu'elle goûte avec joie, qu'elle goûte avec transport les doux fruits de sa présence, assise à l'ombre de ses ailes ! Qu'ils sont beaux, qu'ils sont ravissants les immortels attraits de cette beauté toujours ancienne et toujours nouvelle ! Elle les contemple à loisir, toujours nouveaux charmes, toujours nouveaux appas. Que cette situation, mes chères sœurs, vous paraît digne d'envie ! Ah ! ce n'est encore que l'avant-goût, le commencement et l'introduction de la vie intérieure !

A l'abnégation, au recueillement ajoutons encore l'union avec Dieu qui en fait la perfection.

3me *Moyen* [*de parvenir à la vie intérieure* : *l'union à Dieu*].

L'épouse des Cantiques avait obtenu ce bonheur quand elle disait : « Je suis en possession de mon époux et je ne le quitterai jamais, *tenui eum nec dimittam* ». Or cette possession ne consiste pas seulement dans la présence de son Dieu dont une âme jouit, dans cette intimité qui fait, dit saint Thomas, qu'elle l'embrasse, le serre, le presse pour s'unir à lui inséparablement : *stringens, non adhuc distat, sed magis adstat, vel instat*. Mais encore, et voici de quoi vous consoler, âmes affligées, cette union consiste dans cette disposition d'une âme qui languit, qui soupire, qui cherche, et qui court après l'objet qu'elle aime. Car dans cet état l'âme aime et elle est en même temps aimée, elle recherche et elle est recherchée, elle appelle et elle est appelée. Dieu s'éloigne d'elle, il est vrai, mais ce n'est que pour accroître et enflammer ses désirs, pour se faire réappeler avec plus d'ardeur, pour nous obliger à lui dire avec l'épouse des Cantiques et dans les mêmes sentiments : Revenez, mon bien-aimé, *Revertere, dilecte mihi*. — Non, Dieu n'est pas éloigné, il est présent, il est intime à l'âme, il combat avec elle, mais il se cache pour l'exciter davantage à le chercher, ce qui faisait dire à Richard de Saint-Victor : O absence merveilleuse qui n'empêche pas que Dieu soit présent, *o praesens absentia* : ô présence adorable qui

semble rendre Dieu absent ; on le perd en le possédant, on le possède en le perdant : *simul perditur et habetur*. Or, mes chères sœurs, être uni intimement à son Dieu, n'est-ce pas là la perfection de la vie intérieure ? Ce Dieu intimément présent prend alors toutes les formes, selon les différentes occasions où l'âme se trouve. Est-elle affligée ? Elle voit un père tendre qui lui tend ses bras pour la recevoir et la consoler ; est-elle triste, elle voit un époux dont les ravissants attraits la réjouissent et l'animent ; est-elle coupable, elle voit un Sauveur qui lui ouvre ses plaies pour la purifier ; est-elle languissante, elle voit un médecin qui désire la soulager ; est-elle tiède, elle voit un juge qui lui reproche son indifférence ; est-elle fervente, elle voit un Dieu qui la presse, la sollicite à s'animer d'un amour plus vif et plus ardent : présence de Dieu, union intime avec Dieu, véritable paradis de la terre, source féconde d'où coulent les chastes douceurs, les délices ineffables que l'on goûte dans la vie intérieure ! Que cette âme est heureuse qui jouit de ce bonheur !

Dans cet état, l'âme reçoit bientôt la plénitude de Dieu, plénitude de la vérité de Dieu dans son esprit, plénitude de l'amour de Dieu dans sa volonté, plénitude de la joie de Dieu dans son cœur ; elle vit de la vie intérieure, elle vivra bientôt de la vie même de Jésus-Christ, comme l'apôtre ; tout ce que l'oraison a de douceurs, tout ce que la contemplation a de lumières, tout ce que l'amour a de ravissements, lui sera accordé avec abondance et avec plénitude !

Si je ne craignais, mes chères sœurs, de profaner le mystère de l'Esprit-Saint, je vous parlerais de ces communications intimes, de ces chastes embrassements, de ces transports, [de] ces extases ! Ma main n'a tracé déjà qu'en tremblant les premiers traits des secrets de la vie intérieure. Non, elle n'entreprendra pas d'en déchirer le voile. Lorsqu'il s'agit d'annoncer les richesses du saint amour, les lèvres des prêtres, toutes fumantes qu'elles sont du sang de Jésus-Christ, sont-elles encore assez pures ? Engagez-vous donc, Mesdames, dans la vie intérieure, vous y apprendrez bien des choses que je ne saurais vous dire ! Vous y goûterez bien des consolations que je ne saurais vous exprimer ! L'esprit de vérité, l'esprit intérieur s'est réservé bien des secrets qu'il veut manifester lui-même. L'homme, même divinement inspiré, peut les connaître, mais il ne saurait les raconter !

Je crois vous avoir tracé la voie qui conduit à la vie intérieure ; je vais tâcher à présent de vous engager à y marcher.

II P.

[Avantages de la vie intérieure].

Vous inviter, Mesdames, à la vie intérieure n'est-ce pas vous faire un outrage ? Des filles d'oraison, des personnes spirituelles, des

épouses de Jésus-Christ, l'élite de ses élus, qu'il comble de ses grâces, qu'il honore de ses faveurs, devraient-elles permettre, devraient-elles souffrir que je leur tienne ce langage? O aveuglement! O insensibilité! O malheur bien déplorable! Hélas! pourrait-on assez gémir de voir des âmes religieuses vivre dans la tiédeur, n'avoir ni zèle ni ardeur pour leur perfection, ne sentir que dégoût pour la piété et une répugnance pour la vie intérieure! Une âme religieuse, c'est-à-dire une âme qui par sa qualité de religieuse ne doit s'attacher qu'à Dieu, ne vivre que pour lui et travailler sans cesse à avancer et se perfectionner dans son amour; c'est-à-dire une âme qui a donné à Dieu sa foi et qui a juré solennellement de lui garder une fidélité inviolable; c'est-à-dire une âme spécialement consacrée au Seigneur par les vœux les plus sacrés, les serments les plus redoutables! Ah! mes chères sœurs, qui dit une âme religieuse dit une âme animée de cette douceur, de cette charité sincère qui unissait les cœurs aux premiers jours de la Congrégation naissante, embrasée de cette ardeur du saint amour, qui ne jette des regards sur le monde que pour se féliciter d'en avoir fait le généreux sacrifice; remplie de cet esprit de prière qui dans le silence de la retraite invoque Dieu par des vœux purs et sincères; animée de cet esprit de foi soumise qui gémit sur les périls de la religion et appelle la paix par ses soupirs et par ses larmes; conduite par cet esprit de mortification qui ne fait d'elle et de Jésus qu'une seule et même victime que le même coup frappe et que le même héroïsme couronne! Si ce n'est qu'à ces traits qu'on peut connaître une âme vraiment religieuse, je vous le demande, mes chères sœurs, que pensez-vous de vous-même? « Fille de Sion, vous crie le prophète, sortez, sortez enfin de la poussière: *excutere de pulvere, filia Sion.* Soyez donc ce que vous devez être, le premier pas que vous avez à faire est de réformer et de détruire vos penchants, de vous quitter vous-même encore plus parfaitement que vous n'avez quitté le monde pour entrer dans la vie intérieure.

Je viens d'ouvrir devant vous cette auguste carrière, balanceriez-vous un instant d'y entrer? Ne craignez pas de vous lasser, de vous fatiguer par une longue course, d'avoir beaucoup de chemin à faire. Rentrez dans la solitude de votre cœur, le séjour, le centre, l'élément des âmes, vraiment inrérieures. Oui, c'est dans votre cœur que Dieu vous appelle, il vous appelle et vous ne venez pas, il y vient et vous vous retirez, il vous y entraîne et vous lui échappez, il vous tient et vous vous arrachez, il vous parle et il crie après vous et vous ne l'écoutez pas! Craignez qu'il ne se retire, vous auriez beau le chercher et le demander, l'implorer, viendrait-il encore lorsque vous lui auriez fait perdre jusqu'au désir de vous entendre?

Mes chères sœurs, comment caractériser cette criminelle résis-

tance ? Et vous en êtes capables. et vous avez pu même l'entendre, et vous ne vous êtes pas écrié unanimement dans une sainte indignation : Non, non, c'est un outrage fait à la bonté de notre Dieu et à celle de notre cœur ! Quelle injustice faite à nos sentiments et à nos vertus ! Echos de ce temple, ne répétez jamais plus cet horrible langage ! Anges du sanctuaire, vous en avez pâli d'effroi, et, vous, Seigneur, pardonnez au ministre que le zèle emporte à le tenir en votre présence et devant vous ! Oh ! que mon erreur me serait chère, que ma réparation, mes chères sœurs, loin de me coûter quelque peine, répandrait dans mon cœur une suavité merveilleuse ! Mais qu'il s'en faut bien que je doive me rétracter ! Peut-être, peut-être, pas une seule qui ne se reconnaît coupable et qui ne gémisse ici devant Dieu d'avoir fermé l'oreille à la voix qui la rappelait si souvent dans son cœur ! Cette voix se fait encore entendre, voix plaintive et touchante qui vous reproche en secret vos infidélités ; voix douce, insinuante, qui vous invite à venir les réparer ! — Quoi ! Seigneur, vous serez toujours constant à me suivre et je m'obstinerai toujours à vous fuir ; vous ne vous lasserez pas de m'appeler et moi je vous refuserai toujours de vous entendre, Père tendre, et je contristerai vos entrailles paternelles et je percerai sans cesse votre cœur si aimable et je... Que vois-je ! de Maître devenu tout à coup suppliant, je vous vois à mes pieds me conjurer, me solliciter... Ah ! c'est trop longtemps résister sans me rendre à votre amour et à vos empressements ; recevez-moi au nombre de vos plus tendres enfants ; oui, je vous serai fidèle et je reposerai désormais à l'ombre de votre aimable présence ; ce sera là ma demeure. je l'habiterai parce que je l'ai choisie, *haec requies mea, hic habitabo quoniam elegi eam.*

Vous vivrez désormais, mes chères sœurs, recueillies en la présence de votre Dieu. Heureuse disposition ! Elle vous fera marcher dans la vie intérieure, vous en dévoilera tout le secret. vous en expliquera tous les mystères, vous en communiquera les plus célestes faveurs. Votre cœur, oui, votre cœur s'ouvrira de lui-même à tous les mouvements de la grâce, à toutes les opérations de l'Esprit-Saint ; dociles à suivre tous les sentiers de la vie intérieure, un jour pur et serein vous découvrira bien des richesees, vous amènera une paix profonde, un doux repos sans trouble, je ne sais quoi d'attrayant qui vous entraînera. Vous ne marcherez pas, vous courrez, vous volerez, vous serez porté sur les ailes de la grâce et de la charité. Telle qu'un vaisseau que le cours des eaux entraîne rapidement et qu'un coup de vent emporte, tantôt vous céderez à l'impression d'un mouvement subit qui voue enlèvera vers Dieu et tantôt vous savourerez un sentiment vif, délicieux qui jettera dans votre âme tout ce qu'elle est capable d'éprouver et de recevoir : ici, ce sera une activité, une immensité de désirs toujours insatiable et toujours rassasiés ; là, ce

seront des gémissements et des larmes que vous aimerez à répandre parce que la tendresse les fera couler. Ah ! mes chères sœurs, dans la vie intérieure, que les jours, que les années passent rapidement ; les heures sont à peine des instants pour contenter la ferveur ! Déserts, écarts ignorés de la vie intérieure, lieux paisibles et tranquilles si chers à l'âme pure qui vient vous confier ses chastes soupirs, ses amoureux transports ! En vain la voix des hommes retentit autour de vous, en vain le tumulte, l'agitation des sens vient troubler cette âme retirée en elle-même, concentrée dans la solitude de son cœur, plongée, abîmée, perdue en Dieu ; elle ne voit, elle n'entend que Dieu, tout le reste tombe, s'écroule, périt et se confond autour d'elle, uniquement occupée à se remplir, à goûter les dons sublimes de la vie intérieure ; elle oublie tout le reste, elle s'oublie elle-même ; l'amour qui la dévore embrase son âme tout entière, elle se repose dans le plaisir qu'elle y goûte, elle s'y oublie, elle s'y perd.

Prenez garde, mes chères sœurs, dans la vie intérieure, on ne marche pas toujours dans les sentiers du Thabor, peut-être même qu'on y marche très peu de temps. L'apôtre fut d'abord nourri de ce lait mystérieux qui convient à la faiblesse de l'enfance spirituelle ; bientôt il parcourut les voies sublimes de la croix. Oui, âmes intérieures qui goûtez peut-être avec délices, qui goûtez avec transport les faveurs du ciel, vous ne les goûterez pas toujours : elle s'ouvrira devant vous la route du Calvaire, il faudra la parcourir tout entière ! Quoi ! l'amour-propre frissonne, le découragement se fait sentir ! Ah ! que vous connaissez peu le chemin de la croix, que les épines qu'il vous offre cachent de belles roses ! Quand on aime son Dieu, est-il si affligeant de marcher sur ses traces quoique ensanglantées ! Qu'il est doux, au contraire, d'unir ses soupirs à ses soupirs, ses larmes à ses larmes !

Oui, le cœur le plus accablé par la rigueur de ses peines, le plus noyé dans un torrent d'amertume, dès qu'il rappelle un Dieu, dès qu'il se le représente tel que le vit le jour qui éclaira sa mort, épuisé, anéanti, plongé dans une affreuse agonie, expirant au Calvaire, abandonné de son Père et de ses disciples, chargé des anathèmes du ciel et de la terre, pourrait-il se plaindre, ô mon Dieu, en votre présence, sous vos yeux ? Et que pourrait-il dire, que pourrait-il penser ? que seraient ses peines comparées aux vôtres ?

Toutes petites qu'elles sont, il ne faut cependant pas vous cacher, mes chères sœurs, que dans la vie intérieure on en éprouve de bien grandes ; peines sur les objets même où l'on devrait trouver sa consolation et sa paix ; peines sur tant de grâces reçues et dont on craint d'avoir abusé ; peines sur tant de sacrements que l'on craint avoir profanés ; peines sur tant de prières que l'on redoute avoir été infructueuses ; peines sur les afflictions qui nous accablent ; peines sur les

imperfections qui nous alarment ; peines sur nos vertus qui nous séduisent et nous trompent ; peines sur mille scrupules, mille retours qui nous surviennent ; peines sur tant de sécheresses et de dégoûts ; peines sur la mort, le jugement de Dieu, l'éternité malheureuse, quel spectacle !

J'en conviens, un cœur fidèle et tendre, un cœur qui aime son Dieu et ne craint rien tant que de ne pas l'aimer assez, abandonné à de si rudes épreuves, accablé même depuis plusieurs années sous le poids de tant de rigueurs !... Ces rigueurs, hélas ! les a-t-il méritées ? Il fut toujours si fidèle à son Dieu, pourquoi n'est-il pas l'objet de sa tendresse ? :

L'objet de sa tendresse !... y pensons-nous, mes chères sœurs !

Quelle tendresse au contraire de la part de Dieu de vouloir nous honorer jusqu'à vouloir nous rendre conformes à Jésus-Christ ! Loin de nous affliger, ne devrions-nous pas le bénir sans cesse, admirer avec extase les desseins de sa miséricorde sur nous ! Quelle tendresse de la part de Dieu de nous traiter comme il traite ses favoris et ses élus ! Pourquoi nous fait-il marcher sur le même chemin si ce n'est pour nous conduire au même terme ! Quelle tendresse de la part de Dieu de nous faire expier par des instants mauvais et difficiles, les jours de nos chutes criminelles, les jours de nos coupables délices, de purifier l'or dans la fournaise pour embellir un jour la céleste Patrie !

— Enfin soit rigueur ou tendresse, ne cherchons ni à examiner ni à voir, mais à nous résigner et à nous soumettre : Dieu voit et examine pour nous, laissons-nous conduire, il nous conduira heureusement au port :

Ah ! mes chères sœurs, nous fuyons la croix, nous ignorons donc qu'elle ne fut jamais sans onction ; nous ignorons encore plus ce qu'elle renferme de glorieux pour nous !

Ecoutez, je vous prie, ce que disait une religieuse, écrivant à une abbesse. Je copie sa lettre pour mieux vous découvrir les sentiments énergiques qu'elle renferme :

« La croix est la première et la dernière lettre de l'alphabet chrétien. Qui la désire est commençant ; qui l'embrasse et la tient avec allégresse est profitant ; mais qui s'en répute indigne est parfait. Qui souffre volontiers est simple chrétien, qui souffre et se réjouit dans la souffrance est spirituel ; qui souffre et meurt accablé par la souffrance est parfait. Qui croit souffrir a peu de lumières, qui se croit éloigné et souffre est illuminé, mais celui à qui le cœur fond sous le pressoir de la croix, en tout abandonné et affligé, vit saint et parfait. Qui connaît la croix l'estime, et qui ne la connaît pas la fuit ; mais il semble à celui qui l'aime qu'elle est infiniment éloignée quoique il l'ait au milieu de ses entrailles. Le cœur qui aime désire d'être crucifié,

se réjouit d'être crucifié : philosophie peu entendue, refoulée des sens, estimée du monde pure folie ! Pleurez amèrement les jours que vous n'aurez pas souffert, et croyez que vous avez perdu le temps et que vous êtes toutes indignes d'un si grand bien ! L'examen d'une servante de Dieu doit se faire sur ce point et non sur ces manquements légers que l'eau bénite efface ; la sainteté et perfection est toute comprise en ce caractère d'amour de la croix. Une once de croix vaut plus qu'un milion de livres d'oraison ; une journée crucifiée vaut mieux que cent années d'autres exercices spirituels ; il vaut mieux demeurer un moment sur la croix que de goûter les douceurs du paradis. Priez toutes pour moi ! »

S'adressant ensuite à ses sœurs :

« Que Dieu ne me fasse jamais avoir aucun bien en cette vie et que je vive et meure ensevelie en toutes les infortunes dont Dieu peut affliger ses misérables créatures — et qu'il ne se trouve jamais personne qui ait compassion de moi — mais que chacun crie avec affection du cœur : « qu'elle meure, qu'elle meure, cette infâme créature ! » — Rien autre chose, ma chère mère ».

Grands et héroïques sentiments ! — Vous en êtes surprises, mes chères sœurs, peut-être les regarderez-vous comme l'effet d'une imagination exaltée ou d'une ferveur outrée — Non, non, ce sont là les sentiments d'une âme qui désire se dépouiller de sa volonté propre et le soumettre sans réserve è la volonté de Dieu pour qu'il en dispose au gré de sa providence sur elle ; ce sont les sentiments d'une âme qui aime son Dieu et qui veut se transformer en l'objet de son amour qui ne désire rien tant que de souffrir, qui au comble même de ses souffrances s'écriait sur la croix qu'il avait soif, qu'il brûlait du désir de souffrir davantage ; ce sont les sentiments d'une âme qui a beaucoup souffert, mais qui ne dit pas combien elle a été consolée, car le juste le plus persécuté fut toujours le plus favorisé. J'en appelle à vous-mêmes, âmes intérieurement affligées : sous vos peines intérieures et cachées n'éprouvez-vous pas les plus grandes faveurs et les grâces les plus précieuses : un sentiment vif et délicieux vous fait trouver vos souffrances bien cheres. Il ne m'appartient pas, Seigneur, de pénétrer, d'approfondir les mystères de votre grâce : ce que je sais, c'est que votre parole y est engagée, que vous avez promis de consoler les âmes affligées ! Qu'elles viennent vous confier leurs peines et un souffle de votre esprit écartera les ombres du chagrin qui les dévore et introduira le calme dans la mer la plus agitée : *venite... et ego reficiam vos!*

En ai-je dit assez, mes chères sœurs, pour vous animer d'une sainte émulation pour la vie intérieure ? — Oh ! qu'ils sont aimables,

qu'ils sont ravissants les charmes de ce riant séjour ! C'est un jardin émaillé de fleurs que l'on s'empresse de cueillir à pleines mains ! — Pourquoi tarderiez-vous plus longtemps à goûter tant de délices qu'elle renferme ? Pourquoi vous priveriez-vous encore de cette manne céleste qu'elle cache ? Et ne croyez pas, mes chères sœurs, que l'exercice de la vie intérieure soit une pratique de pur conseil et non un devoir indispensable pour une âme religieuse : illusion grossière, qui se dissipe bientôt quand on approfondit ce que vous êtes et ce que vous devriez être. L'apôtre vous l'a dit, vous ne devez l'oublier jamais : « *Vous êtes mortes et votre vie est cachée en Jésus-Christ* ». Une véritable religieuse doit étudier sans cesse cette importante leçon, en pénétrer tout le sens et tâcher d'y conformer sa conduite et c'est ce que nous appelons purement la vie intérieure. Cet oracle de saint Paul devrait être écrit en caractères ineffaçables sur toutes les portes, dans toutes les salles et les cellules du monastére. Chaque religieuse devrait le porter gravé dans son cœur : *Je suis morte et ma vie doit être cachée en Jésus-Christ.* — Elle devrait se le répéter souvent afin d'en être bien pénétrée et de voir si elle peut s'y reconnaitre. Voilà le miroir qu'on doit lui présenter, dans lequel elle doit reconnattre son image. Or qu'est-ce que cette vie cachée en Jésus-Christ, sinon la vie intérieure. « Cette vie retirée avec Jésus, dit l'auteur de l'*Imitation*, cette vie dans laquelle on évite avec soin la compagnie des créatures pour vivre en secret dans celle de Dieu. L'âme qui s'est vouée ainsi à Dieu dans le silence et le repos s'approche avec d'autant plus de familiarité de son Créateur qu'elle est plus éloignée des choses de la terre : plus elle se sépare de ses connaissances et de ses amies, plus Dieu et les anges approchent d'elle. Il vaut mieux, ajoute cet auteur sacré, il vaut mieux se tenir caché et prendre soin de son âme que de faire des miracles en se négligeant soi-même. La gloire d'une personne religieuse est de fuir d'être vue et de ne pas voir les autres ». C'est par ces excellentes maximes que cet admirable maître de la vie spirituelle nous invite et nous montre la pratique de la vie cachée et une religieuse ne saurait prendre de meilleurs moyens pour se rendre intérieure.

Mais est-il besoin qu'il nous donnât ces sublimes leçons ? Jésus-Christ, votre Maître et le mien, ne nous invite-t-il pas d'une manière bien attrayante à cette vie intérieure, lorsqu'il nous dit : « Je suis votre salut, votre joie, votre vie, demeurez dans moi et vous trouverez la paix : quittez tout ce qui passe et cherchez ce qui est éternel. Qu'est-ce que la vie humaine sinon une illusion et un songe, et que trouverez-vous auprès des créatures en comparaison de ce que vous trouverez auprès du Créateur ? Renoncez donc à tout pour vous rendre auprès de celui qui vous a créé, soyez-lui fidèles et vous serez heureuses ! »

Rendez-vous donc, mes chères sœurs, aux tendres invitations de

Jésus-Christ, prenez des sentiments dignes de Jésus-Christ, qui veut nous attirer, des sentiments dignes d'une épouse de Jésus-Christ : animez-vous d'une sainte émulation, empruntez du saint désir les ailes de la ferveur, déployez-les par l'ardeur d'une affection amoureuse, détournez vos regards de tout ce qui est sur la terre pour ne les fixer que sur les objets de l'éternité ; prenez votre essor vers le sommet de la montagne de la vie intérieure, ne vous arrêtez pas jusqu'à ce que vous y arriviez et que vous vous y reposiez, afin de vous élever ensuite dans cette vie céleste, dont les bienheureux jouissent dans le séjour de la gloire, et que je vous souhaite !

Cette instruction est suivie dans le manuscrit du développement suivant, écrit en une autre occasion.

Pour la pratique du Recueillement Intérieur

Le recueillement intérieur n'est autre chose qu'une disposition habituelle de l'âme qui la porte à s'occuper de Dieu, à lui rapporter ses actions, à agir dans la vue de lui plaire, à se rendre sa divine présence familière, à vivre, en un mot, de l'esprit de la foi, comme il le faut à une âme qui est par état obligée de tendre à la perfection.

Disposition intérieure essentielle à une âme religieuse : quelle sera sa situation dans la prière et dans l'oraison, sa fidélité dans l'accomplisssement de ses vœux, son éloignement pour le monde et sa dissipation, son amour pour tous les exercices de la vie intérieure, son zèle pour sa sanctification et sa perfection, si elle manque de cet esprit de recueillement ?

On n'a pas besoin de dissertations et de preuves pour se convaincre que, sans le recueillement intérieur, point d'esprit religieux. — Mais ce qui est intéressant à savoir et sur quoi il est important de s'étendre, ce sont les moyens qui peuvent établir cette disposition dans le cœur.

En général pour accueillir le recueillement intérieur, une religieuse doit éviter tout ce qui serait capable de le faire sortir d'elle-même et l'épancher trop au dehors.

En particulier, elle doit :

1° Modérer ses désirs et pour cela s'accoutumer à n'en nourrir en soi que de conformes aux vues de la Providence et aux obligations de son état, encore faut-il qu'ils soient tranquilles et soumis.

2° Elle doit réprimer et combattre avec soin, dans les choses même bonnes qu'elle a à faire, selon l'avis du *Combat spirituel*, l'activité et l'empressement naturel qui jettent l'âme dans le trouble, font son tourment, l'éloignent de Dieu et la portent à agir sans motif supérieur et d'une manière toute naturelle.

3° Il faut qu'elle contracte l'habitude, si fort recommandée par saint Bernard, de ne point se livrer aux occupations extérieures qui sont même prescrites par l'obéissance, de ne faire que s'y prêter, pour se conserver libre et dégagée de tous les liens qui la courberaient vers la terre et l'embarrasseraient ensuite pour se porter à Dieu.

4° Elle doit encore s'exercer à tenir toutes ses passions, surtout la passion dominante, enchaînées et dans une espèce d'esclavage ; ne leur accordant rien avec réflexion pour n'en être jamais dominée; se possédant dans les tentations plus encore que dans tout autre situation pour les combattre avec plus de succès et pour ne pas perdre la tranquillité intérieure.

5° Il faut aussi qu'elle se possède parfaitement dans les contrariétés, dans les événements fâcheux et inopinés pour voir tout en Dieu avec promptitude et recevoir tout comme venant de sa main.

6° Une pratique essentielle, c'est qu'elle ne s'occupe jamais l'esprit volontairement de choses vaines et inutiles, évitant de satisfaire la curiosité et ne se livrant point à des occupations superflues qui sont un aliment à son activité et ne sont ni dans l'ordre de l'obéissance ni par conséquent dans celui de la Providence.

LA SCIENCE SPIRITUELLE D'APRÈS CASSIEN

Cassien, qui était un lettré, avait beaucoup lu avant d'être moine (1). Par la suite, la culture profane lui parut méprisable (2). Cependant, il n'abandonna ni sa curiosité intellectuelle ni son goût pour l'étude. Ses nombreux voyages le mirent en contact avec les divers milieux théologiques de l'Orient. En Egypte, il apprit à connaître les Alexandrins ; à Constantinople, auprès de Chrysostome, il vécut dans l'ambiance de l'école d'Antioche (3) ; à Marseille enfin, où il écrivait, d'autres courants d'idées durent toucher son esprit. Le problème de ses sources paraît ainsi fort complexe ; il n'en est que plus passionnant. Lui-même nous excite à l'examiner de près. Il nous donne ses *Conférences* pour la reproduction des entretiens qu'il eut avec les Pères du Désert. Il confesse, cependant, que les longues années qui l'en séparent ont altéré ses souvenirs (4). Nous ne pouvons, par ailleurs, comparer directement aux dires de leur

(1) *Col.* 14, 12 (les références renvoient à l'édition critique de M. Petschenig, C. S. E. L. t. 13 et 17. — *Col.* = *Collationes*; *Inst.* = *De institutis Cœnobiorum*). Pour les détails biographiques et une étude plus complète de la doctrine, on voudra bien se reporter à la notice qui paraîtra dans le fascicule VII du *Dictionnaire de Spiritualité*.

(2) *Col.*, 14, 16.

(3) Peut-être a-t-il séjourné à Antioche avant de gagner définitivement l'Occident. Cf. *Innocent 1 epist.* 19 et 20, Jaffé, 305 et 306. A propos de S. Jean Chrysostome, Cassien a écrit : « Haec quae ego scripsi, ille me docuit » (*Contra Nestorium*, l. 7, 31). On peut prendre cet aveu à la lettre pour ce qui concerne la doctrine des rapports de la nature et de la grâce (cf. A. Hoch, *Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade*, Fribourg-en-B., 1895). Pour la doctrine spirituelle l'influence littéraire du saint Docteur ne paraît pas aussi immédiate (cf. L. Wrzol dans *Divus Thomas* (Frib.), 1922, p. 281-284). En outre, ce contact avec l'école d'Antioche, comme aussi le milieu provençal où il écrivait, rendent vraisemblable l'hypothèse que Cassien ait utilisé les écrits de S. Irénée. Nous pensons retrouver des traces assez nettes de cette dépendance dans sa présentation de l'anthropologie chrétienne traditionnelle.

(4) *Instit.* Praef., 4.

disciple la pensée de ces anachorètes dont peu de fragments sont parvenus jusqu'à nous (5). La mise en scène des *Conférences* comporte, apparemment, plus d'un trait de peinture trop réaliste pour avoir été inventée de toute pièce. Quant à sa doctrine spirituelle, elle est bien, dans l'ensemble, celle qui avait cours parmi les moines d'Egypte(6), nous en avons pour garant l'un des plus célèbres d'entre eux, Evagre. Mais en relisant ce dernier, on se persuade aisément que Cassien a fait le plus large usage de ses écrits. D'autres emprunts nombreux tirés d'Origène dénotent une lecture familière des ouvrages du didascale (7). Sous la diversité des thèmes et des formules une synthèse parfaitement une et cohérente, celle de ses maîtres, groupe les doctrines reçues.

Peut-être, croirait-on d'abord le contraire. Nous-mêmes avons soulevé naguère un problème auquel nous n'étions pas parvenu à donner sur le champ sa réponse définitive (8).

Cassien, remarquions-nous, ne cesse d'exalter ses maîtres du Désert, les anachorètes. Pour lui, ces « astres brillants dans la nuit du monde » restent les types les plus accomplis de chrétiens. Ils représentent « la fleur » du monachisme (9). D'autre part, Cassien n'en sous-estime pas pour autant les cénobites. Ceux-ci constituent aussi à ses yeux un genre de moines parfaits. Mieux que quiconque, ayant vécu longtemps parmi les anachorètes, il sait que le désert n'est pas fait pour tous. Si lui-même en est revenu et s'il a fondé son monastère marseillais, il pouvait invoquer l'exemple de cet abbé Jean qui, lui aussi, en connaissance de cause, avait préféré retourner à la vie cénobitique, dès là que les progrès de sa vie spirituelle lui parurent incertains dans le désert (10).

Une confrontation plus complète avec Evagre nous a fourni, croyons-nous, la solution satisfaisante de cette antinomie en nous

(5) On reconnaît pourtant l'influence d'un recueil de dits et gestes des Pères du Désert, qui a servi plus tard à l'auteur du recueil d'Apophtegmes désigné sous le nom de *Geronticon* (cf. W. Bousset, *Apophtegmata*, Tubingue, 1923, p. 71-74).

(6) Cf. dom C. Butler, *The Lausiac History of Palladius* (Texts and Studies, vol, VI, nº 1, Cambridge. p. 206).

(7) La toute récente monographie de dom S. Marsili OSB : *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico* (Studia Anselmiana, 5, Rome, Herder, 1936) est une excellente étude sur l'influence prépondérante de ces deux écrivains. Elle constitue la meilleure introduction à la lecture de Cassien. Nous y renverrons souvent.

(8) RAM, 1935, p. 252-288.

(9) *Col.* 18, 6, 1.

(10) *Col.* 19, 2, 1.

permettant d'éclairer la pensée de Cassien sur la perfection et la supériorité réciproque du cénobitisme et de l'anachorétisme.

I

Pour comprendre les jugements de Cassien sur les anachorètes, il faut se rappeler la place qu'il fait à la contemplation dans la vie monastique. Elle en est la fin véritable. Tout le « renoncement » du moine, tous ses efforts de pureté intérieure, n'ont de sens que s'ils aboutissent à ce que « son esprit soit toujours uni aux choses divines et à Dieu » (11). Sans doute, c'est au ciel que se réalise en plénitude la perpétuité de cet état. Régner avec Dieu dans l'au-delà, tel est bien l'achèvement parfait de ce « royaume des cieux » en fonction duquel s'organise toute la vie du moine (12). Mais déjà sur cette terre, la « theoria » disait Evagre (13), « la pureté de cœur et la science spirituelle », dit Cassien (14), fondent le royaume de Dieu en nous. Il est, en effet, des hommes qui, s'étant consacrés tout entiers à l'acquisition de cette science et de cette pureté, jouissent, avant même d'être séparés de leurs corps, de la béatitude promise aux cœurs purs : ils voient Dieu (15).

Pour saisir donc le sens de la vie monastique, nous devons déterminer la nature de cette contemplation qui domine et spécifie la perfection du moine.

Le mot *contemplatio* n'a pas chez Cassien la signification technique que nous donnons à son équivalent français. C'est au déterminatif qui l'accompagne toujours d'en préciser la portée. La *contemplatio* ou *intuitus Dei solius* se présente à nous comme le degré suprême de la contemplation religieuse. S'il est d'autres *contemplations*, elles ne pourront jamais être que subordonnées à celle dont Dieu et Dieu seul est l'objet. Car telle est la « fin dernière » de la vie religieuse qui va nous éclairer sur son caractère (16).

Dieu est par nature « incorporel, sans composition et simple » (17).

(11) *Col.* 1. 8, 1.

(12) *Col.* 1, 13, 6.

(13) *Epist. 8 Basil.* (lettre attribuée à S. Basile) PG. 32, 265 C : « Ἡ γὰρ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν ἐστι. Περὶ δὲ τὸν ἐντὸς ἄνθρωπον οὐδὲν ἕτερον ἢ θεωρία συνίσταται· θεωρία ἂν εἴη λοιπὸν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ».

(14) *Col.* 1, 13, 2. Cf. S. Marsili, *op. cit*, p. 107, note 1.

(15) *Col.* 1, 10, 5.

(16) Sur la distinction des deux termes employés par Cassien : telos (τέλος) et scopos (σκόπος), cf. S. Marsili, *op. cit.*, p. 106.

(17) *Col.* 10, 3, 3; cf. *Inst.*, 8, 4, 1.

Sa perfection réside dans son immutabilité (18). Sous quelque forme qu'il l'exprime, Cassien est fidèle à l'idée que les Alexandrins nous donnent de la divinité (19). La locution *contemplatio Dei solius* n'en paraît que plus audacieuse. Est-ce Dieu lui-même qu'atteint le contemplatif ou bien est-ce Dieu dans ses créatures et ses attributs ? L'abbé Moïse semblerait accepter cette seconde alternative quand il dit que la « substance incompréhensible de Dieu » est l'objet d'une contemplation (admiratio) qui est encore cachée dans « l'espérance de la promesse » (20); mais lui-même parle de ces « intuitions pures » par lesquelles Dieu est *vu* et comme *possédé* dès cette terre (21). Ne soyons pas surpris de cette audace de langage. Cassien ne nous a-t-il pas averti qu'il avait à nous apprendre des choses réputées impossibles par qui les mesure « *secundum suae facultatis modulum* » ? (22).

Dieu étant simplicité parfaite, la contemplation dont il est l'objet immédiat ne peut être elle-même qu'un acte simple et un (23).

Or, quand le moine s'examine, il constate qu'en lui tout est dispersion et mobilité. Ses œuvres les meilleures, pour autant qu'elles n'ont trait qu'aux nécessités de la vie terrestre, portent toutes le caractère de la multiplicité (24); ses facultés spirituelles ellesmêmes sont agitées d'un perpétuel mouvement, harcelées de pensées encombrantes (25). Elles sont aussi en butte à ces penchants excessifs et troublants que la tradition nomme : les vices (26).

Et cependant, l'âme humaine est faite pour retourner à Dieu.

(18) *Col.* 6, 14, 3.

(19) Cf. W. Bousset, *Apophtegmata*, p. 294 sq.

(20) *Col.* 1, 15, 1.

(21) *Col.* 1, 15, 3. Evagre affectionne l'expression : οὐσιώδης γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος (Μονάδος). Cf. W. Bousset, *op. cit.*, p. 312.

(22) *Col.* Praef. 6.

(23) *Col.* 1, 8, 3. On ne peut accepter sans surprise la hardiesse de cette mystique intellectualiste que si on la rattache à ses origines historiques. Le P. Marsili a montré que Cassien emprunte ici jusqu'à la lettre la doctrine d'Origène (*op. cit.*, p. 61 sq.). Sur la portée de cette mystique et son influence, voir M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, RAM, 1930, p. 240 sq., et I. Hausherr, RAM, 1934, p. 86 sq. et surtout p. 145.

(24) *Col.* 1, 10, 5; cf. *Col.* 23, 3, 1-2.

(25) *Col.* 1, 17, 1 ; *Col.* 23, 10.

(26) *Col.* 23, 13. Sur la psychologie des passions, voir notre article : *La pureté de cœur d'après Cassien*, RAM, 1936, p. 41 sq. Il va sans dire que la philosophie impliquée par cette psychologie ne s'explicite pas chez Cassien aussi systématiquement que chez ses devanciers. C'est à la lettre d'Evagre à Mélanie (édit. Frankenberg, p. 613 sq.) qu'il faut se référer pour connaître toute la métaphysique de la κίνησις. Cf. W. Bousset, *op. cit.*, p. 300.

Cassien n'en veut pas d'autre preuve que ce principe : l'âme créée par Dieu retournera à Dieu comme le corps né de la matière retournera à la matière (27), loi fondamentale qui préside à tout notre effort intérieur et l'oriente vers l'assimilation toujours plus parfaite de notre esprit à Dieu.

Le but immédiat de cet effort, Cassien l'a défini comme la condition indispensable de la contemplation : c'est la pureté du cœur qui nous assure d'abord le calme intérieur. Nous avons décrit ailleurs (28) ce premier aspect de l'idéal monastique. Nous indiquerons ici brièvement les rapports intimes de la pureté de cœur avec la contemplation.

La première condition que requiert la contemplation, c'est assurément que le moine ne laisse pas l'ennemi de Dieu instaurer son royaume en lui. « C'est par le concours des vices que le royaume du diable se fraye un accès » (29).

Cassien ne cherche pas ailleurs que dans le péché d'Adam l'origine de la passion mauvaise qui nous attache au diable (30). Elle est la conséquence de la « servitude » acceptée par Adam pour lui et pour sa descendance, lorsque avec le serpent il conclut une sorte de marché frauduleux. De cette servitude Dieu nous donne le moyen de nous libérer, non sans notre concours toutefois, car nous sauver malgré nous, eût été contredire à sa justice et à sa bonté créatrice.

(27) *Col.* 8, 25, 3.

(28) Art. cit., RAM, 1936, 28-60. Cassien traduit le terme ἀπαθεία par « puritas tranquillitasque cordis » C'est un exemple remarquable de sa discrétion. On devine ici le souci de ne point effaroucher le lecteur occidental par un vocable affectionné des Pélagiens.

(29) *Col.* 1, 14, 1 ; cf. *Col.* 1, 13, 2 : « En nous il ne peut y avoir que *connaissance ou ignorance de la vérité* et amitié soit pour les vices, soit pour les vertus, par lesquels nous préparons dans notre cœur un royaume ou au diable ou au Christ ». La connaissance de la vérité = la contemplation ; l'ignorance = tout ce qui fait obstacle à la contemplation. Cf. Hausherr, RAM, 1934, p. 57.

(30) Cassien laisse de côté les éléments aventureux du système d'Origène. Les traits de son anthropologie, surtout ceux dont il peint l'économie de la chute et de la rédemption s'apparentent plutôt à S. Irénée. Pas plus que le grand adversaire du gnosticisme, il ne semble impliquer dans la « servitude » consentie par le marché d'Adam aucun véritable « droit du démon » ; comme lui, par ailleurs, il découvre dans les circonstances du rachat une sorte de loi de justice et de bonté qui pose des exigences de haute convenance. Remarquons, toutefois, que sa conception de la *restauratio in pristinum* met l'accent plutôt sur l'idée de *liberté* que sur celle de *vie* (cf. F. Vernet dans D. T. C. *art.* : *Irénée* et D. S. *art. : Cassien*).

Par l'usage de notre libre arbitre nous avons à reconquérir notre « liberté primitive ». Le Christ a brisé nos chaînes en mourant sur la croix (31). Il nous apprend, en outre, par son exemple, comment le moine triomphe des vices et à quel prix il peut posséder les vertus.

Le Sauveur porte intacte en lui l'« *image et ressemblance de Dieu* ». Ce privilège originel, qu'Adam, par sa faute, a perdu pour lui et pour sa postérité, est dans le Christ, né d'une Vierge, le principe de la victoire contre le triple assaut du tentateur (32).

« Recouvrer l'image et ressemblance de Dieu » suppose qu'on a vaincu les vices, mais davantage encore qu'on possède les vertus. Le moine « qui a reçu l'image et ressemblance de Dieu » a pour le bien un amour désintéressé : la charité ; il est vraiment chrétien parfait puisque son état implique une véritable « consanguinité » avec Dieu (33). Pour Cassien comme pour ses maîtres, l'« image et ressemblance de Dieu », la « filiation adoptive » sont deux aspects complémentaires de la perfection chrétienne.

Sous ces expressions scripturaires se dissimulent les plus hauts sommets de l'idéal monastique : contemplation et charité s'y trouvent intimement mêlées. La doctrine de Cassien sous-entend, en effet, la philosophie de ses maîtres pour qui la connaissance ne s'opère pas autrement que par assimilation du sujet à l'objet (34). Nous comprenons dès lors que la charité qui est « vertu de Dieu » s'accompagne de ce qui nous fait « semblable à Dieu », à savoir de la connaissance ou contemplation de Dieu (35).

(31) *Col.* 23, 12. Les « chaînes » sont ici la *transgressio et apostasia* dont parle S. Irénée. *Adversus Haereses*, L. V, c. 21, n. 3, PG. 7, 1183.

(32) *Col.* 5, 6. 1. L'immunité du moine contre les vices n'est donc jamais complète. Comme Adam, avant la transgression, comme le Christ lui-même, il aura à lutter toujours contre la gourmandise, contre la vaine gloire et contre l'orgueil : le premier de ces vices tient à la constitution même de notre nature mixte, c'est un « ingenitus ac naturalis adfectus » compatible avec la perfection pourvu qu'il ne dégénère pas en *gula* (*Col.* 5, 19, 1) ; les deux autres vices sont les vices qui s'attaquent au νοῦς ; les anges eux-mêmes y ont succombé (*Inst.* 11, 2 et 12, 3-6).

(33) Le mot est d'Origène (*De principiis* 4, 4, 10 PG. 11, 412 n. 37). Les idées maîtresses de la Conférence XI se trouvent chez Evagre et surtout chez Origène ; il n'y a pas à les chercher ailleurs (cf. S. Marsili, *op. cit.*, pp. 101, 118 et 156). Cassien insiste comme Evagre sur la nécessité, pour le contemplatif, de la douceur et de la charité fraternelle. Cf. Evagre, *De l'oraison* 26 et comment. du P. Hausherr, RAM, 1934, p. 62.

(34) Cette philosophie est, comme on sait, à la base de la théorie de la « prière pure » (cf. M. Viller, *art. cit.* p. 249, Hausherr, RAM, 1934, 82).

(35) La foi, dit Cassien, « nous détourne des vices par la crainte du Jugement futur et des supplices », l'espérance nous fait mépriser les plaisirs du corps par « l'attente des récompenses célestes ». Elles ne sup-

Il faut seulement que le sujet ne soit pas, de sa nature, réfractaire à cette assimilation : le corps né de la terre revient à la terre : c'est l'âme qui, née de Dieu, doit retourner à Dieu.

Mais l'âme elle-même n'est pas une nature simple. Des trois parties qui la composent, la première seule, le *rationabile* (λογικόν) donne à l'homme son caractère spécifique (36) : c'est, en cette portion la plus précieuse de lui-même, que réside « l'image et ressemblance de Dieu » (37).

Plusieurs termes servent à le désigner chez Cassien ; mais deux d'entre eux se rattachent plus directement à la connaissance religieuse : *cor* et *mens*. Le premier toutefois, assez large pour désigner les diverses fonctions de l'âme, s'appelle, quand il signifie l'organe propre à l'union divine : *principale cordis*. Le traducteur latin d'Origène se servait de cette même locution comme équivalent de l'ἡγεμονικόν stoïcien, principe de la connaissance religieuse, c'est-à-dire de la Θεολογία (38). Le didascale l'identifiait au νοῦς et Cassien ne fera que suivre son exemple en faisant de *mens* l'équivalent de *cor* dans la connaissance religieuse. Une nuance pourtant les distingue qui se fait jour dans la Conférence 20, c. 9 : « Il est impossible que l'esprit *(mens)* s'arrête à de bonnes pensées, lorsque la pointe de l'âme *(principale cordis)* se sera laissée aller à des *intuitus* honteux et terrestres ». Le *principale cordis* nous apparaît ainsi comme la faculté proprement intuitive de l'esprit.

La même distinction nous est proposée au Livre VIII des *Institutions* (c. 22) sous une forme qui met en relief la prééminence de cette faculté sur les autres organes spirituels : les jugements pratiques de la « discrétion » perdent leur rectitude si le *principale cordis* vient à être obscurci par la colère ; la pureté de l'esprit *(puri-*

posent pas le contact immédiat avec Dieu lui-même. Ce sont des vertus « d'hommes ». Elles caractérisent le progressant, non pas le parfait (*Col.* 11, 6, 2-3) On sait par ailleurs que la contemplation de Dieu (θεολογία), chez Evagre comme chez Origène, est le degré suprême de la gnose (cf. W. Bousset, *op. cit.* p. 311).

(36) Cassien reçoit encore d'Evagre la psychologie tripartite qui remonte à Platon. Cf. *Col.* 24, 15, 3 et *Cap. Pract* 61, PG. 40, 1236. Pour le *rationabile*, caractère spécifique de l'homme, cf. *Col.* 13, 12, 2 : irrationabile atque insensatum animal C'est, en effet, la raison qui donne au corps humain ce que Cassien appelle sa « sensibilité » (*Col.* 1, 14, 8).

(37) *Col.* 1, 14, 8. Aussi Cassien veut-il y trouver la preuve de son immortalité.

(38) Origène, *In Cantic. Exc. Procop.* PG. 13, 204 C. Sur la terminologie d'Origène, cf. K. Rahner, RAM, 1932, p. 125, note 85, et 1934, p. 172, note 5 ; sur la terminologie de Cassien, cf. L. Wrzol, *Divus Thomas* (Frib.), 1918, p. 429-430.

tas mentis) en est bientôt troublée et l'esprit *(mens)* ne peut demeurer le temple du Saint-Esprit. Cet « organe principal de l'âme » est donc le siège de l'union divine (39), la faculté intuitive propre à la « contemplation de Dieu seul » *(intuitus Dei solius)*.

Il n'en est que plus exposé aux coups du démon (40). Aussi sa purification est-elle l'objet particulier de l'effort intérieur qui est le but immédiat de la discipline monastique (41).

Plus le cœur est pur, plus haute est la contemplation (42). Cet aphorisme platonicien prend chez les ascètes chrétiens une signification insoupçonnée du paganisme. Pour les chrétiens, selon Cassien comme selon ses maîtres, pureté de cœur et charité ne se distinguent pas réellement. La pureté est un don : elle n'est pas un simple dépouillement négatif; elle remplit de Dieu l'âme (43). L'image et ressemblance de Dieu que manifestent en elle le retour à la « liberté primitive » et la pratique des vertus, ne lui permettrait pas de contempler Dieu lui-même *(Deus solus)*, s'il ne s'y donnait gratuitement (44).

Cassien renouvelle pour ses lecteurs latins les beaux développements d'Origène sur cette invasion divine dans l'âme contemplative. C'est le thème principal des Conférences 9 et 10 sur la prière (45).

Nous en dégagerons deux caractères de la *contemplation de Dieu* apparemment contradictoires, mais qui, pour autant, manifestent la transcendance absolue de l'idéal proposé par Cassien.

D'une part, il exalte avec une énergie infatigable la purification qu'elle suppose. Elle est la prière « pure » (46). Elle veut d'abord la solitude : les trois apôtres témoins de la Transfiguration, Moïse et

(39) *Col.* 6, 10, 9. Commentant *Cant.* 2, 6, Cassien oppose « adversae partes » à « principale cordis ». Aux premières correspond l'exercice de la vie active. Le *principale cordis* a pour fonction de fortifier l'âme en l'unissant intimement à Dieu : « dexteram vero ad confovendam se ac perpetuo conservandam salutari amplexu sponsi sibimet cohaerere atque insolubiliter ei optat innecti ».

(40) *Col.* 7, 12, 3.

(41) *Col.* 1, 5, 2.

(42) *Col.* 1, 15, 3; *Col.* 10, 6, 1; *Col.* 12, 13, 1, etc...

(43) Cf. RAM, 1936, p. 52-60.

(44) Le P. Marsili analyse (*op. cit.* p. 70 sq.) avec une pénétrante acuité la manière dont s'accomplit l'union mystique avec Dieu par la charité et la contemplation. Il disculpe Cassien du reproche de panthéisme en montrant que la distinction entre l'âme et Dieu est toujours sauvegardée, Dieu étant offert comme terme de l'activité spirituelle et non pas identifié avec la personne humaine de qui elle émane.

(45) Cf. Origène, *De Principiis*, III. 6, 3, PG. 11, 335.

(46) Sur ce concept, cf. M. Viller, *art. cit.*, p. 250 sq.

Elie, le Sauveur priant seul sur la montagne, tels sont ses modèles authentiques (47).

Elle veut, ensuite, l'exclusion de tout ce que nous appelons sensibilité : il faut à ce faîte de la vie spirituelle une substructure de vertus éminentes (48) ; non seulement une pureté morale consommée, mais l'absence de toute préoccupation proprement terrestre. Légère comme la plume, l'âme ne sera soulevée par le souffle de l'Esprit-Saint (levissimo spiritalis meditationis adflatu) que si elle s'est déchargée de tout souci mondain (49). Cassien ne pouvait mieux invoquer l'exemple des Solitaires : ces hommes détachés des passions grossières jugeaient ne s'être jamais assez soustraits à tout ce qui s'oppose même légèrement à la contemplation : ils mangeaient juste de quoi se soutenir afin de supprimer les plus menues préoccupations inutiles de vie temporelle (50).

La « prière pure » veut davantage encore. Toute parole en est bannie. Le Pater est une belle prière puisqu'elle nous vient du Sauveur. La prière pure est plus « élevée » (praecelsior) que le Pater (51). Aucun son de la voix ne peut l'exprimer, aucun mouvement de la langue (52). L'imagination n'y a aucune part ni la mémoire : c'est une prière sans forme et sans figure (53) dans laquelle la « divinité elle-même » se révèle aux regards (obtutus) entièrement purifiés de l'âme (54). Nulle définition pour l'exprimer ne vaudra le mot de S. Antoine : « Il n'y a pas d'oraison parfaite aussi longtemps que le moine comprend ce qu'il prie » (55).

Le sommet de ce dépouillement est l'extase (*excessus mentis*). Cassien ne la décrit pas comme un transport qui ferait sortir l'âme d'elle-même. Il la présente plutôt comme une absorption inté-

(47) *Col.* 10, 6, 3, Cf. Origène, *in Genes. homil.* 1, 7, PG. 12, 151.

(48) *Col.* 9, 2.

(49) *Col.* 9, 3 et 4. Cf. *Cent.* II, 6, Frankenberg, p. 133.

(50) *Col.* 23, passim. Cassien compare les saints aux funambules pour qui la terre « quae omnibus velut naturalis est basis et solidissimum cunctis ac tutissimum fundamentum », devient un obstacle mortel, s'ils y tombent « praecipiti carnis pondere » (*Col.* 23, 9, 2).

(51) *Col.* 2, 25, 1.

(52) *Ibid.* et *Col.* 9, 35, 2.

(53) *Col.* 10, 5, 3. Evagre, *De l'oraison* 66 : « Ne te figure pas la divinité en toi, quand tu pries... » Cf. le commentaire du P. Hausherr, RAM, 1934, pp. 104 sq.

(54) *Col.* 10, 6, 1. Comme l'avait fait Origène (*In Genes hom.*, I, 7 2 PG. 15), Cassien met ici en relief le contraste entre voir « Jésus encore humble et revêtu de chair » et Jésus « venant dans son prestige royal », c'est-à-dire, Jésus dans sa divinité.

(55) *Col.* 9, 31.

rieure : l'âme s'arrache aux sens ouverts sur le dehors. L'objet divin qui la remplit et les « vues » spirituelles qui l'occupent (*divinis meditationibus ac spiritualibus theoriis*) la captivent au point que le moine en oublie les exigences de la vie corporelle (56) ; les opérations des sens sont interrompues : l'extatique ne voit plus, n'entend plus ; le monde ambiant n'existe plus pour lui : le Seigneur a « appelé au dedans les yeux de son cœur ». L'extase est bien le point suprême que puisse atteindre le « renoncement » du moine (57).

Mais la pureté de cœur en éliminant de l'esprit cette *pinguido carnea* (58) qui l'appesantit ne lui a pas enlevé toute affectivité. Il lui a substitué une sensibilité nouvelle ; autre élément qui enlève à la purification intérieure tout caractère d'ascèse exténuante ou de dialectique abstraite. Les mots manquent pour traduire exactement la ferveur qui emplit soudain l'âme sous l'irradiation de la lumière céleste. La prière pure est aussi une prière abondante, d'une chaleur qui lui mérite d'être désignée : prière de feu (*preces ignitae*), d'une saveur qui remplit l'âme d'une allégresse et d'une joie ineffables (59). La contemplation dont parle Cassien n'a rien d'une spéculation rationnelle. Il nous avertit lui-même qu'elle met l'âme dans un état, fruit à la fois de la contemplation et d'une ardente charité (60). La doctrine puisée chez Evagre et chez Origène substitue à la dialectique plotinienne la force d'un amour reçu de Dieu qui est à la fois lumière pour l'intelligence et chaleur pour la volonté.

Mais, nous venons de le dire, la *contemplation de Dieu seul* aboutit à un état qui transforme toute la vie du moine en une prière perpétuelle. C'est l'*oratio jugis*.

Au delà de l'effort et du combat, se situe une stabilité et une sécurité dans la paix qui, pour Cassien, distingue la chasteté véritable

(56) *Col.* 17, 4, 1.

(57) *Col.* 3, 7, 3-4. Nous trouvons ici encore un trait qui marque la fidélité de Cassien à ses maîtres. L'extase s'accomplit par concentration de l'âme en elle-même. Nous verrons que Dieu y fait sa demeure ; elle devient le « lieu de Dieu ». Cf. I. Hausherr, RAM, 1934, p. 149, note.

(58) L'expression est calquée sur des formules coutumières à Evagre et à Origène. W. Bousset cite, entre autres, *Pract.* II, 68 : σώματα παχέα ; II, 62, ἡ τῶν σωμάτων παχύτης... Pour Cassien, comme pour ses deux devanciers, toute la « vie active » va à éliminer de l'âme cette pesanteur charnelle. Cf. *Col.* 3, 7, 3 : « Quando mens nostra nullo carneae pinguidinis hebetata contagio... » Cette purification sera parfaite au ciel : « ... ut exuta mens ista carnali qua nunc hebetatur pinguidine intellectuales virtutes suas in melius reparet et puriores eas ac subtiliores recipiat... » (*Col.* 1, 14, 8). Cf. Hausherr, *op. cit.* p. 81.

(59) *Col.* 9, 15 ; 9, 25 ; 10, 10, 12-14.

(60) *Col.* 9, 18, 1.

de la continence. C'est un état de tranquillité intérieure contre lequel se brise entièrement l'assaut des passions. Cassien dit qu'alors l'âme est devenue le « *lieu de Dieu* », le sommet où Dieu habite. La chasteté, comprise comme la récompense des combats de la continence, établit le moine dans une liberté merveilleuse dont l'expérience seule peut donner une idée (61).

Ce que devient la vie d'un homme élevé sur ces sommets, Cassien le décrit en nous livrant un secret précieux des anachorètes égyptiens. A en croire l'abbé Chérémon, ces hauts contemplatifs répétaient sans cesse et partout le mot du Psalmiste : *Deus in adjutorium meum intende* Ils y trouvaient leur force et leurs consolations ; l'expression de leurs vœux et de leur amour. Parfois cette formule divine suffisait à les introduire dans ces vues supérieures et dans ces extases où Dieu se révélait à eux (62).

Les rapports qui unissent ces âmes avec Dieu prennent alors une simplicité, une familiarité toute filiale. Elles réalisent en perfection la demande que le Sauveur lui-même nous apprit à formuler dans le Pater par laquelle nous le supplions de nous adopter comme ses fils (63). Bien plus, elles continuent ici-bas d'entretenir les relations du Christ avec son Père et accomplissent ainsi ses plus chères aspirations : ces contemplatifs ne font plus qu'un entre eux et avec Dieu. Par leur cœur, c'est Dieu qui aime car en eux, amour, désir, zèle, effort et pensée, tout est Dieu (64).

Ce que représente cet état de prière perpétuelle dépasse déjà les possibilités de ce monde : c'est une image de la béatitude future, c'est une anticipation de la gloire céleste ; l'âme ne fait plus autre chose que prier (65). Telle est la fin de la vie monastique (66).

Dans l'au-delà, s'accomplira la plénitude de l'âge du Christ ; le moine, dès ici-bas, entend se comporter comme un *membre très*

(61) *Col.* 12, 11-12. Pour voir à quel point ici encore Cassien est fidèle à Evagre, on se reportera à ce que le P. M. Viller dit de l'état de prière pure, *art. cit.* p. 253 sq. On peut relever d'ailleurs ici deux emprunts tirés littéralement d'Evagre : *Cent.* V, 39, Frankenberg, 335, et *Capita cognosc.* 24, édit. Muyldermann (cf. S. Marsili, *op. cit.*, p. 102).

(62) *Col.* 10, 10.

(63) *Col.* 9, 18, 1.

(64) *Col.* 10, 7, 2. Nous retrouvons ici un des leit-motiv les plus chers à Origène, à qui le mot de S. Paul : Deus omnia in omnibus, a inspiré « la pensée qui n'a cessé d'obséder son esprit, et qui a été l'âme et l'inspiration de toute sa vie et de tous ses travaux ». J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 349, cité par W. Vœlker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, p. 144.

(65) *Col.* 10, 6, 4 ; *ibid.*, 7, 3.

(66) *Col.* 9, 2, 1.

précieux du Christ qui possède déjà le gage de son incorporation définitive. Dans l'au-delà, Dieu sera tout en tous ; le moine entend faire de cette promesse une réalité présente : Dieu est vraiment tout en lui (67). On ne saurait donner formules plus pleines de l'idéal préconisé par les ascètes d'Orient.

En vérité, cet idéal ne peut que rarement se réaliser. Cassien n'a pas manqué de nous le dire. Les exigences de cette vie angélique dans la condition de l'homme sur la terre sont telles que la bonne volonté ne suffit pas à la procurer. Elle est éminemment un don gratuit de Dieu. Mais ce don lui-même, Cassien nous avertit qu'il ne s'accorde en général qu'en des circonstances assez strictement déterminées. On nomme, il est vrai, des hommes qui en ont été gratifiés, sans se décharger du poids d'occupations absorbantes ; ils sont extrêmement rares (68). Les vrais contemplatifs, ceux qui vivent de la « prière perpétuelle », sont des hommes qui se sont voués à la contemplation : ils en ont fait vraiment le centre de leur existence, leur occupation ordinaire (69). Ils ont pratiqué le troisième degré du renoncement, c'est-à-dire qu'ils se sont détachés non seulement des biens extérieurs, non seulement des vices par une pratique assidue de la vertu, mais encore ils ont quitté de cœur ce monde visible pour tendre leurs yeux et leur esprit vers l'au-delà, vers notre demeure éternelle (70). Ce degré suprême du renoncement, c'est celui des anachorètes. Ils en avaient atteint le second degré dans la vie cénobitique, où ils se sont mortifiés et fortifiés au contact des hommes. Maintenant ils réduisent au minimum tout contact humain, s'astreignent à une vie de pénitence héroïque et deviennent ainsi les émules des anges : « exutam mentem a cunctis habere terrenis eamque, *quantum humana imbecillitas valet*, sic unire cum Christo » (71), voilà la « perfection » de l'ermite.

(67) *Col.* 7, 6, 4.

(68) Cassien citait Moïse, Paphnuce et les deux Macaire (*Col.* 19, 9, 1-2). Il dit ailleurs que la chasteté dont nous avons parlé plus haut est très rare (*Col.* 12, 7, 6).

(69) *Praef.* 4.

(70) *Col.* 3, 6. Cf. *Cent.* I, 78-80, Frankenberg 117 : « Le premier renoncement de l'âme au monde, c'est de quitter par une résolution généreuse les choses du monde en vue de la science de Dieu. Le deuxième renoncement, c'est la fuite du mal, laquelle se fait par l'application de l'homme et par la grâce de Dieu. Le troisième renoncement, c'est la séparation d'avec l'ignorance, laquelle se présente d'ordinaire à l'homme comme des fantômes dans la bataille, selon la mesure de ses progrès ». (Ignorance = tout ce qui nuit à la contemplation), cf. I. Hausherr, RAM, 1934, p. 57.

(71) *Col.* 19, 8, 4. — « Quantum humana imbecillitas valet » signifie

II

Mais tout le monde ne peut aller vivre au désert. Il y a des tempéraments qui ne le supporteraient pas (72). Il y a des œuvres excellentes et nécessaires que justifie la charité envers les hommes et qui exigent la dispersion du dévouement extérieur (73). C'est pourquoi il y a des cénobites qui ne se préparent pas à se retirer dans le désert et pour lequel le moine marseillais écrit également (74).

Il ne leur fait pas un reproche d'avoir choisi un état de vie moins sublime que celui des anachorètes. Il ne leur propose pas un idéal de sainteté moins digne de récompense au ciel (75). Et cependant, il ne leur cache pas que, de soi, leur dévouement, leur mortification sont auprès de l'acte du contemplatif comme de l'argent auprès de l'or (76). Pour dissiper cette apparence d'antinomie, deux points doivent être précisés : quelle est la fin du cénobite, quels moyens a-t-il de la réaliser ?

La fin du cénobite n'est pas autre que celle de l'anachorète. Lui aussi doit tendre de toutes ses forces « ut divinis rebus et Deo mens semper inhaereat » puisque telle est la fin suprême de la vie monastique (77). Pour lui comme pour l'ermite, la *prière perpétuelle* est le sommet qui doit provoquer ses efforts et ses prières : « Omnis monachi finis cordisque perfectio ad jugem atque indisruptam orationis perseverantiam tendit » (78).

Il n'a pourtant point accompli le troisième renoncement qu'exige la « contemplation de Dieu seul » et Cassien nous a dit combien rares sont ceux qui ont connu les faveurs secrètes du désert sans avoir pratiqué ce suprême dépouillement (79).

En vérité, « la contemplation de Dieu se conçoit de bien des

non pas « pour le peu que la faiblesse humaine nous le permet », mais « dans toute la mesure où la faiblesse humaine nous le permet ». Cf. *ibid.*, 4 et 5.

(72) *Col.* 24, 8, 2 : « quamobrem mensuram virium suarum convenit unumquemque nostrum diligentius ante pensare atque ad ejus modulum arripere quam libuerit disciplinam ».

(73) *Col.* 10, 3-4; *Col.* 23, 3, 1. Ce sont là des obstacles à la contemplation voulus *en fait* par Dieu.

(74) *Praef.*, ante *Col.* 18.

(75) *Col.* 8, 4 : « Tria sunt in Aegypto genera monachorum, quorum duo sunt optima ».

(76) *Col.* 23, 3, 2.

(77) *Col.* 1, 8, 1.

(78) *Col.* 9, 2, 1.

(79) *Col.* 3, 22, 4.

façons » (80). Celle dont nous avons parlé, c'est la contemplation de Dieu *seul*, de Dieu en lui-même. Il en est d'autres qui nous permettent de l'atteindre à travers ses œuvres, dans ses attributs ou dans sa Providence.

Or la contemplation propre au cénobite s'appelle chez Cassien la *scientia spiritualis*. Pour ses maîtres alexandrins, en effet, la Θεολογία constitue le plus haut degré de la gnose. Deux autres degrés la précèdent : la πρακτική et la φυσική (81). La même division nous est proposée dans la Conférence 14 du moine gallo-romain. Nesteros dit : πρακτική et Θεωρετική. Ce qu'il promet au cénobite comme objet de sa contemplation c'est Dieu connu à travers et par l'Ecriture (82).

Nous retrouvons sous la plume de Cassien les principes de l'exégèse alexandrine : son dédain de l'interprétation purement littérale se tempère cependant lorsque cette explication historique s'allie avec la spirituelle. Cassien compare ces deux « sciences » aux anges protecteurs du propitiatoire, qui figure la paix du cœur (83).

Mais pour ce disciple d'Origène, lire et méditer les Ecritures, c'est surtout en retrouver les sens cachés. C'est là proprement la *science spirituelle* dont il retrace les principes.

Il insiste pour qu'on ne la confonde pas avec la science profane, cette « érudition séculière » qui ne cherche qu'à discuter et à fleurir son langage ; fausse science qui ne conduit souvent qu'aux nouveautés condamnées par l'apôtre (84). La *science spirituelle*, un illettré peut la posséder comme nul savant. Elle n'est pas une spéculation, elle est une expérience bien plutôt qui influe sur la vie tout entière (85). La πρακτική qui la précède en est le préambule indispensable, mais à qui elle-même ne succède pas sans profiter.

Impossible d'atteindre à la *science spirituelle* sans s'être guéri de ses vices, sans avoir pris l'habitude de la vertu, sans posséder en un

(80) *Col*. 1, 15, 1.

(81) Sur cette division bipartite de la gnose chez Evagre et Origène, cf. W. Bousset, *op. cit.*, p. 305.

(82) *Col*. 14, 9 : « Si vobis curae est ad spiritalis scientiae lumen non inanis jactantiae vitio, sed emundationis gratia pervenire, illius primum beatitudinis cupiditate flammamini de qua dictum est : beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt ». Le but dernier de la connaissance des Ecritures dont il est question dans la *Conférence* 14 est donc bien de « voir Dieu », mais il n'est parlé ici que de la contemplation seconde selon Evagre : « Contemplation naturelle (φυσικὴ Θεωρία) dont la charité est la porte ». (*Lettre à Anatolios*, PG. 40, 1221).

(83) *Col*. 14, 10, 3.

(84) *Col*. 14, 16; cf. *Col*. 14, 9, 7. Cf. Evagre, *Cent*. VI, 22, Frankenberg, p. 377.

(85) *Col*., 14, 7.

mot la *pureté théorique*, récompense de la purification volontaire. En retour la science pratique s'éclaire et se fortifie à mesure que progresse cette science théorique, degré plus « sublime » de la vie intérieure (86).

C'est de cette dernière qu'il nous faut préciser l'objet. Cassien divise la *science spirituelle* en trois sciences particulières : la *tropologie* qui envisage l'aspect moral de l'Ecriture et tend à purifier le cœur ; l'*allégorie* qui découvre dans les faits historiques des figures de mystères cachés ; l'*anagogie* qui passe de ces réalités invisibles à de plus hauts mystères : sacratiora caelorum secreta (87).

Telle est la triple perspective qu'ouvrent devant le cénobite la lecture et la méditation des divines Ecritures, s'il possède le souci d'acquérir la science propre à son état.

Si nous nous demandons quel en est — comme le diront plus tard les Scolastiques — l'objet « matériel », Cassien nous répond par l'abbé Moïse en reprenant à son compte des classifications établies déjà par ses maîtres. La *science spirituelle* est une contemplation de Dieu, mais une contemplation non-immédiate : « La contemplation de Dieu se conçoit de bien des manières. Dieu, en effet, ne se laisse pas connaître seulement par la vision de sa substance incompréhensible, ce qui est encore caché dans l'espérance de la promesse, mais aussi par la grandeur de ses créatures, par la méditation de sa justice ou par l'exercice de sa providence quotidienne » (88). Et le moine marseillais de nous donner des exemples où se trouvent illustré et rendu concret ce qu'en mots plus vagues Evagre appelait : θεωρία τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων (89).

Plus pur est le cœur, plus haute est la contemplation. Cela veut dire que la contemplation progresse à mesure que se simplifie l'objet qu'elle atteint : avant de parvenir à l'*intuitus Dei solius*, le contem-

(86) *Col.* 14, 3 et 9, 2.

(87) *Col.* 14, 8. La *scientia spiritualis* de Cassien correspond exactement à la φυσικὴ θεωρία de ses maîtres alexandrins. C'est une connaissance qui se distingue de la science profane (κοινὴ γνῶσις) par son caractère religieux et son rapport à l' ἀπάθεια. Cf. W. Bousset, *op. cit.*, p. 310.

(88). *Col.* 1, 15.

(89) Evagre (*Cent.* I, 27, Frankenberg, p. 73) distingue cinq θεωρίαι : « la première est celle de l'adorable Trinité, la seconde et la troisième concernent les êtres incorporels et les corps, la quatrième et la cinquième, le jugement et la providence de Dieu ». Ce sont celles que rappelle ici Cassien et il ajoute des exemples : les saints et les bienfaits de la nature (γνῶσις σωμάτων και ἀσωμάτων) ; la bonté et la clémence de Dieu (γ. τῆς κρίσεως) ; bienfaits surnaturels à propos de chacun de nous (γ. τῆς προνοίας). Cf. W. Bousset, p. 311.

platif a dû méditer les exemples des saints et ce que Dieu a fait par eux en chaque génération, les fonctions merveilleuses qu'accomplissent les anges (90), le gouvernement divin dans le monde des êtres matériels, sa miséricorde dans l'économie de la rédemption, tout ce qui nous parle de Dieu et nous le montre sans pourtant nous le révéler en lui-même dans l'acte absolument simple de la contemplation la plus haute (91).

Il va de soi qu'une telle contemplation est une prière. Mais il est des formes de prières reconnues par une tradition dont la terminologie remonte à S. Paul. Cassien en trouvait la définition chez ses devanciers. Ce qui lui est personnel, c'est l'idée de rattacher à chaque degré de la contemplation une forme plus caractéristique de ces prières (92) : l'*obsecratio* est la prière des commençants qui ont à demander pardon de leurs péchés (93). Cassien traduit εὐχή par *votum* car c'est bien le sens que lui donne aussi Evagre : c'est donc une promesse faite à Dieu par celui qui progresse et désire ardemment posséder les vertus (94). Le moine qui réalise déjà parfaitement l'objet de ses promesses peut prier pour les autres : c'est à lui que convient particulièrement, d'après nos deux maîtres, les *postulationes* (95). Mais Cassien réserve l'action de grâces aux âmes qui ont été favorisées de ces *prières de feu* qui sont d'ineffables grâces divines (96).

Quant à cet état plus sublime de prière que Cassien appelle *oratio jugis*, nous savons qu'il est une des formes supérieures de la *contemplatio Dei solius*. Le Cénobite n'en peut-il connaître au moins quelques effets ? Comme état, transformant la vie entière du moine en une béatitude céleste anticipée, Cassien nous a dit qu'ils étaient extrêmement rares les cénobites qui en ont reçu l'expérience (97). Mais il est des prières soudaines, ineffables, ardentes comme le feu,

(90) Cf. S. Marsili, *op. cit.* p. 124.

(91) *Col.* 1, 15 ; cf. *ibid.*, 8, 3.

(92) Dom. C. Butler, *Le monachisme bénédictin*, trad. Ch. Grolleau, p. 71.

(93) Evagre, 60 *Cap.* 31, Frankenberg, p. 455 : Δέησις ἐστιν ὁμιλία τοῦ νοῦ πρὸς Θεὸν μεθ' ἱκετηρίας ἐν ᾗ ἐστὶν βοηθείων αἴτημα καιρῷ πολέμου καὶ αἴτημα ἀγαθῶν ἐπ' ἐλπίδι. *Col.* 8, 11.

(94) Evagre, *ibid.*, 32. "Ευχη ἐστὶν ἐπαγγελία ἀγαθῶν ἀγαθῇ προαίρεσει γενόμενη ».

(95) Evagre, *ibid.*, 33. « Ἔντευξίς ἐστι δέησις ὑπὸ πνευματικῶν ὑπὲρ τῆς ἄλλων σωτηρίας πρὸς τὸν θεὸν γενόμενη »

(96) *Col.* 9, 14 et 15, — On trouve la même énumération dans Origène, mais avec des définitions assez différentes, *De oratione*, 14, PG. 11, 460.

(97) Cf. *supra*, p. 152.

rapides comme une flamme dévorante, et dans lesquelles l'âme exhale vers Dieu des prières très pures, les gémissements inénarrables de l'Esprit-Saint. Elles s'élèvent parfois dès les débuts de la conversion : ce sont alors des élans de componction ou bien, pour de plus avancés, des promesses ardentes, ou encore, de ces supplications offertes pour les autres et qui marquent un plus haut degré de ferveur (98). Normalement toutefois ces prières « pures et intenses » sont accordées aux âmes en qui déjà grandit et s'enracine un sincère amour de la pureté.

De tels transports sont coutumiers dans la vie du moine parvenu à l'*oratio jugis*. Ils sont transitoires autant qu'inopinés dans les étapes antérieures de l'itinéraire monastique. On dirait comme des échappées fugitives dont le Seigneur aide les débutants ou récompense les plus généreux. Pour le cénobite aussi bien que pour l'anachorète, il est donc nécessaire de dire ce que sont les larmes spirituelles qui sont un des signes de la faveur divine. Cassien répète à leur sujet un enseignement traditionnel, mais en des termes qui dénotent son intention de s'adresser aux âmes même les moins initiées (99).

On le voit, la contemplation n'est pas en vain la fin du monachisme cénobitique. Sans doute l'*oratio jugis*, anticipation aussi plénière que possible de la vision des cieux, n'est pas commune parmi le commerce ordinaire des hommes : l'activité extérieure et les soucis qu'elle procure dispersent l'esprit et entravent son union actuelle avec Dieu. L'oraison propre du cénobite, ce n'est pas la vision des trois apôtres témoins de la Transfiguration de Jésus sur la montagne. Il suit plutôt le Maître dans les cités, les bourgs et les hameaux (100) : le voir dans la pure gloire de sa divinité, ce sera pour lui la récompense de l'au-delà.

Le but prochain du cénobite ne comporte pas la concentration de sa vie tout entière sur la contemplation de Dieu (101). Ne doutons pas pour autant que celle-ci ne soit la « fin » du monachisme communautaire. Elle se réalisera sans doute rarement en perfection (102), mais le cénobite n'en est pas moins tenu à posséder cette « science spirituelle » dans laquelle Dieu de moins en moins impar-

(98) *Col.*, 9, 15.

(99) *Col.* 9, 30-32. Cf. M. Lot-Borodine, *Le mystère du « don des larmes » dans l'Orient chrétien*, *Vie Spirituelle*, 48 (1936), Sup. 65-110.

(100) *Col.* 10, 6, 3.

(101) *Col.* Praef. 4.

(102) Tout au moins sous la forme de l' « oraison perpétuelle »; plus souvent et normalement sous la forme de ces « preces ignitae » transitoires et occasionnelles.

faitement se communique à lui (103). Disons même que par son ensemble la vie cénobitique est merveilleusement propice à cette contemplation.

« La fin du cénobite, c'est de mortifier et de crucifier toutes ses volontés et, selon le conseil salutaire de la perfection évangélique, de ne pas se soucier du lendemain » (104).

Nous ne trouverons pas de meilleur commentaire de ces mots que le discours adressé par l'abbé Pinufe à un postulant cénobite. Les traits que nous en retiendrons montrent combien la vie cénobitique, ayant pour but de mortifier « les volontés » du moine, c'est-à-dire ses passions, le préparent à contempler Dieu. L'abbé propose, il est vrai, la récompense « in futurum ». Pour le présent, ce qu'il enseigne à son disciple, c'est à imiter le Christ crucifié. La purification par la croix, telle que la rend possible la vie de communauté, conduit le moine fidèle de la pureté de cœur à la charité (105). Et Cassien nous montre dans les *Conférences* — nous venons de le voir — que la perfection de la charité, comporte aussi la contemplation. Un point même avantage le cénobite sous ce rapport : il n'a pas à se préoccuper du lendemain. L'anachorète doit pourvoir à sa propre existence : pour autant qu'il restreigne ce souci, il ne peut le réduire à néant (106). La vie commune en délivre le cénobite. Même l'action à quoi l'obligent les fonctions de sa charge ou de son ministère sont pour lui source de pureté intérieure. Elle lui sert à acquérir la « science pratique » comme le silence et la solitude servent à l'anachorète (107). Imiter le Christ humble et soumis, c'est bien encore une manière de s'unir à Dieu.

Voilà autant de raisons qui justifient la démarche de l'abbé Jean.

Il savait, certes, ce qu'il perdait en quittant la solitude. Vingt ans de ferveur lui avaient assez appris ce qu'était la « liberté » intérieure qui rend la vie de l'ermite semblable à celle des anges ; il avait connu ces transports, ces extases, ces vues et intuitions divines qui se répètent couramment dans le désert et viennent arracher l'âme aux sens corporels, rendant l'organisme lui-même insensible aux besoins de la faim. Revenant au monastère cénobitique, il dut faire le sacrifice

(103) *Col.* 10, 4 sq. Cassien montre comment le contemplatif s'élève de la récitation des psaumes à la « prière pure ». (Cf. *Col.* 14, 11). S'unir aux « choses divines », c'est déjà contempler Dieu (cf. *Col.* 1, 8, 1).

(104) *Col.* 19, 8, 3.

(105) *Instit.* 3, 34 sq. Cf. Evagre, *Lettre à Anatolios*, PG. 40, 1221.

(106) *Col.* 23, 8 ; *Col.* 24, 3 : Cassien veut que l'ermite se retire en un lieu aride afin que la fertilité du sol ne lui donne pas la tentation de se livrer exagérément au travail manuel.

(107) *Col.* 14, 4.

de ces faveurs célestes (108). Ce qui y détermine l'abbé Jean, c'est que la perfection, dont elles sont la récompense, lui parut par trop difficile dans les circonstances où il se trouvait : trop de visites, trop de bruit, trop de soucis temporels, et toujours les menaces de la vaine gloire prête à tout compromettre (109). La vie commune, elle, du moins, est humble et relativement aisée à vivre en perfection : or elle est la réalisation de l'idéal évangélique et la reproduction des vertus du Sauveur. Mieux vaut tenir d'humbles promesses que de manquer aux plus sublimes (110).

Lorsque Cassien compare Marthe et Marie, c'est évidemment pour exalter la contemplative. Dès ici-bas, en effet, la charité accomplit dans la contemplation l'acte qu'elle poursuivra au ciel : elle jouit effectivement de Dieu. Lorsqu'elle se disperse dans des œuvres de bienfaisance ou de mortification corporelle, elle accomplit encore des œuvres excellentes, mais qui n'ont leur raison d'être qu'ici-bas : ce sont des actes vertueux qui cèderont la place à la très pure et très simple contemplation divine. Il n'en reste pas moins vrai que ces actes sont très méritoires. Mais ce qui leur donne leur valeur, c'est, en définitive, la contemplation finale pour laquelle est faite notre âme (111).

Telle est la synthèse que Cassien avait fait sienne. Elle est d'une robuste architecture. Mais l'écrivain est prolixe, souvent diffus. Il avait appris de ses maîtres à ne point communiquer aux impurs « les mystères des Saintes Ecritures » (112). Il enveloppe d'images bibliques, de termes parfois énigmatiques les plus hauts secrets de la contemplation qu'il enseigne. Il mêle volontiers le plus « sublime » au plus « commun » tant il a cure de ne point parler pour une caste privilégiée. C'est un excellent vulgarisateur. Aussi, et quoi qu'on pense de son « semi-pélagianisme », la *Conférence* XIII, qui s'inspire de circonstances présentes plus que d'influences antérieures,

(108) *Col.* 19, 4.
(109) *Col.* 19, 3.
(110) *Col.* 19, 5
(111) *Col.* 23, 3 ; *Col.* 1, 8.
(112) *Col.* 14, 17. La grande discrétion dont témoignent Cassien et ses maîtres lorsqu'ils parlent des plus hauts mystères de la vie spirituelle s'inspire moins de la crainte de ne pas être compris que du respect dû à ces choses sacrées. Cf. *Col.* 1, 1 : l'abbé Moïse redoute la « jactance » et la « trahison » dont il se rendrait coupable en « ouvrant la porte de la perfection » à des indignes, c'est-à-dire aux tièdes, aux âmes sans désir sincère.

nous paraît-elle un essai plutôt malheureux de réponse à des problèmes nouveaux (113).

Au reste, cette Conférence forme corps et demeure étrangère à l'ensemble de la doctrine où elle a pris place. Centrée sur les sommets de la contemplation surnaturelle, l'œuvre de Cassien n'avait point à connaître de l'*initium fidei*. Il n'est pas clair qu'il s'en soit lui-même aperçu. Sa personnalité intellectuelle a été celle d'un témoin plus que d'un véritable penseur.

M. OLPHE-GALLIARD.

(113) Cf. A. Hoch, *Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade*. Ce n'est pas dans le *Contra Collatorem* de Prosper qu'il faut chercher un exposé sûrement objectif de la pensée de Cassien. Mais il est hors de conteste que cette *Conférence* XIII a été conçue en fonction des thèses antagonistes de Pélage et de S. Augustin (*ibid.* 11, 1). Cassien a eu le tort de vouloir opposer à ces thèses métaphysiques des formules s'inspirant surtout des propositions oratoires et des affirmations empiriques de Chrysostome. L'étude dogmatique de la pensée de Cassien sur ce point, malgré les nombreux travaux auxquels elle a donné lieu, mériterait d'être reprise.

MAXIMES DE PERFECTION
POUR LES AMES QUI ASPIRENT A LA HAUTE VERTU [1]

Chapitre Premier.

La fin que les âmes qui aspirent à la haute vertu se doivent proposer.

1. Ayez toujours devant les yeux la fin sublime de votre profession, voyez votre vocation particulière, et l'attrait de la grâce Divine, qui vous appelle doucement et fortement à la pratique de la haute vertu, et ne faites rien, qui vous éloigne ou qui vous rende indigne des grâces dont la bonté Divine vous favorise, peut-être depuis assez longtemps, et sans beaucoup d'effet.

2. Prenez pour règle générale de votre vie, d'être parfaites comme votre Père céleste est parfait ; ainsi en toutes choses embrassez courageusement la pratique de ce que vous croirez être le plus parfait, qui se rapportera à la plus grande gloire de Dieu votre Père, qui sera le plus agréable à ses yeux, et le plus conforme à sa volonté.

3. N'aimez rien que Dieu, et ce qui peut être appelé Divin, par un entier abandon de vous-mêmes à sa Divine Providence ; toutes pour Dieu, par un amour pur et entièrement désintéressé ; toutes en Dieu, par la continuelle étude de sa présence ; toutes selon Dieu, par une parfaite conformité de toutes vos volontés, et de tout l'état de votre vie avec les ordres adorables de la Divine volonté.

4. Davantage voyez souvent la grandeur de votre âme en Dieu, et son néant en elle-même, que la vue de vos faiblesses et de ce néant vous humilie et vous confonde sans cesse, et que votre grandeur en Dieu vous porte à ne vouloir rien qui ne soit grand, à pratiquer toutes les grandes Vertus, dans leurs actes les plus parfaits, et rendre grandes les moindres choses, les rehaussant par un grand amour de

(1) Sur l'auteur, le P. Jean-Pierre Médaille († 1669), et sur l'opuscule rarissime (Clermont, Jacquard, 1672), auquel nous empruntons ce texte, voir F. Cavallera, *L'héritage littéraire des Pères Médaille*, dans RAM. 1930, XI, pp. 185-195. Les constitutions pour la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph du Bon Pasteur, sous le titre : *Maximes de la grande vertu*, n'en donnent qu'un abrégé.

Dieu, et par une parfaite pureté et sublimité d'intention, de laquelle nous parlerons en la suite de ces maximes.

5. Dans cette grandeur de cœur, quoi que vous puissiez faire et souffrir pour Dieu, estimez que c'est peu de choses : Car en effet tout n'est rien devant Dieu, et quelques grands que puissent être les services que nous lui rendons, ils sont toujours très bas, et très petits, eu égards à ses mérites infinis.

6. Pour être mieux aidées dans le désir d'acquérir la sainteté, et vous maintenir en la continuelle pratique des plus excellentes vertus, contemplez souvent les grandeurs Divines, vous trouverez en elles une si prodigieuse immensité de perfections, de mérites, et d'obligations étroites que vous avez de le servir parfaitement, que le moindre relâchement ou tiédeur en son saint service vous fera une peine extrême, et la difficulté, ou les contradictions qui se rencontrent dans les exercices d'une haute piété ne vous lasseront jamais.

Voilà la fin que vous devez vous proposer en votre conduite, et les règles générales, qui vous aideront à être parfaites, comme votre Père céleste est parfait.

Chapitre II.

Moyens pour arriver à cette fin.

1. Commencez par une entière purification de vos cœurs, et de vos consciences, expiez les péchés de la vie passée par la pénitence, et par les larmes ; déracinez toutes les mauvaises habitudes et vainquez-les généreusement par des habitudes contraires ; rendez-vous quittes des moindres défauts et imperfections volontaires, et même éloignez-vous de toutes les occasions auxquelles vous craindrez raisonnablement quelque chute dans le péché. Jusqu'à ce qu'un cœur soit tout à fait purifié, il ne saurait être un sujet des grandes communications de la grâce, qui sont nécessaires pour la pratique de la haute Vertu.

2. Dégagez-vous de toutes les affections de la terre et videz-en si fort votre cœur, qu'aucune créature ne l'embarrasse. Un cœur vide de tout est en même temps plein de Dieu.

3. Travailler ensuite à modérer toutes vos passions, combattez-les sans cesse jusqu'à tant que vous les aurez entièrement soumises à la conduite de la raison et aux lumières de la grâce.

4. Dépouillez-vous du vieil homme (c'est-à-dire de vous-mêmes) pour vous revêtir du nouveau et pour vivre dans la perfection de cette maxime, mourez à tout l'amour propre, et à tous les mouvements du cœur, qui partent d'une nature corrompue, rebelle à la grâce du Saint-Esprit. Etant ainsi mortes à la nature et au vieil homme, vivez de la vie de Jésus-Christ vous revêtant de son humilité,

de sa douceur, de sa modestis, et du reste de ses vertus, de telle sorte que vous puissiez dire avec saint Paul : Je vis; mais non, ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi.

5. Ayez cette vie transformée en Jésus-Christ, aimez ce que le monde abhorre, ayez en horreur ce que le monde aime, que le monde vous soit crucifié, et vous crucifiées au monde, videz-vous entièrement de l'esprit du monde, et remplissez-vous de Jésus-Christ et de la plénitude de son Divin Esprit.

Et plus en particulier pour mieux vivre de la vie du Sauveur Jésus :

6. Soyez du moins par le désir les plus pauvres personnes du monde, les plus douces et débonnaires, les plus humbles, les plus souffrantes, en un mot les plus excellentes en la pratique de toutes les vertus, dont il nous a laissé les exemples en sa sainte vie, et singulièrement en sa mort.

7. Revêtez-vous encore des saintes intentions de ce Divin Sauveur vivant et mourant en lui, avec lui, et par lui, dans toute la généralité des intentions qu'il a eues pour la gloire de Dieu son Père, et pour le salut et la sanctification des âmes ; en un mot pour toutes les fins pour lesquelles il a voulu vivre et mourir.

Dans le même esprit du Sauveur Jésus menez une vie cachée en Dieu, pour y pratiquer de grands actes intérieurs d'Adoration, d'Admiration, de Glorification, de Respect, d'Amour, et d'autres semblables, et pour y puiser l'esprit de la haute Vertu, dont il a été parlé au chapitre précédent, à laquelle nous ne saurions être conduits que par les grâces et l'imitation de Jésus, qui est notre voie, notre vérité et notre vie.

Chapitre III.

Quelques autres moyens plus particuliers.
Maximes d'Humilité.

1. Anéantissez-vous toujours vous-mêmes, à l'honneur du Verbe Incarné qui s'est amoureusement anéanti pour vous. Dans cet anéantissement professez l'humilité la plus sincère, la plus profonde qui vous sera connue.

2. Pour devenir humble, pesez avec vérité que vous n'êtes rien que néant, abus et péché. Néant en votre être. Péché en plusieurs offenses, que vous avez si souvent commises, et que vous commettez tous les jours. Abus en l'estime qu'on fait de vous, et de vos actions, qui certainement sont abusives, puisqu'elles ont plus d'apparence de bien que de réalité, et souvent sont louées des hommes, lorsqu'elles méritent beaucoup de blâme.

3. En suite de ces connaissances, abaissez-vous, confondez-vous,

anéantissez-vous sans cesse devant Dieu et devant les hommes; croyez que vous êtes indignes de toute sorte de bien et dignes de toute sorte de mal ; craignez les jugements de Dieu, qui sont si fort différents des jugements des hommes; ayez une horreur extrême des louanges et de l'estime qu'on peut faire de vous ; aimez le mépris, cherchez-le et persuadez-vous cette vérité : que les grandes âmes trouvent un trésor inestimable de grâces et de consolations célestes dans les sujets de confusion, quand elles la prennent comme il faut, et par ainsi bénissez Dieu avec une parfaite joie de votre esprit, quand il arrivera que vous serez délaissées, méprisées, contredites, ou peu estimées du monde. Ce sont les sentiments de l'Humilité des Saints que vous devez prendre pour vous-mêmes dans la croyance bien fondée que leur vertu était sans comparaison plus grande que la vôtre, et qu'au prix de leur éminente sainteté toute votre vie est pleine de défauts.

4. En vos desseins, appuyez toute la force et l'espoir du succès de vos résolutions en une entière défiance de vous-mêmes, que vous devez accompagner d'une parfaite confiance en Dieu seul. Pratiquez nommément ces actes de défiance au commencement de toutes vos actions. Et pour mêler la prudence aux sentiments d'une véritable humilité : quoique vous deviez tout attendre de Dieu en vos entreprises, appliquez-vous néanmoins de telle façon à l'exécution de vos bonnes œuvres, comme si tout dépendait de votre seule application, et comme si Dieu en avait remis le succès à votre seule vigilance et à votre travail.

5. Ne parlez jamais de vous-mêmes, ni pour le bien, ni pour le mal, sans une extrême nécessité, en laquelle vous tâcherez d'accompagner ce que vous aurez à dire de beaucoup de modestie et de prudence, pour ne rien avancer mal à propos ni qui sente sa vanité.

6. N'ayez non plus aucune estime de vous-mêmes, ni de vos actions, croyez plutôt que si vous vous connaissiez, et l'imperfection qui accompagne toutes vos œuvres, vous auriez un parfait mépris pour vous et une extrême peine à vous supporter.

7. Ne vous plaignez jamais que de vous-mêmes ; accusez-vous toujours vous-mêmes et justifiez sans cesse les autres.

8. A la fin de vos bonnes œuvres pour n'en perdre pas le fruit, et pour mériter la grâce d'y persévérer, fuyez avec une horreur extrême toute la complaisance que vous en pourriez tirer, et donnez-en toute la gloire à Dieu et à notre Sauveur Jésus-Christ, qui par sa mort s'est rendu le principe et comme l'âme de votre vie surnaturelle et de toutes vos louables actions.

9. Davantage, persuadez-vous après le succès des mêmes actions que votre peu de fidélité à la grâce, et les péchés que vous aurez commis en les faisant, auront été cause d'un progrès beaucoup

moindre que celui que Dieu avait sujet d'attendre de votre coopération.

10. Croyez de plus que vous ne faites rien en la conduite de votre vie, qu'empêcher les desseins adorables de la grâce, et amoindrir ses fruits et ses effets.

11. Désirez qu'on ait bonne opinion des autres, et soyez bien aises qu'en toutes choses ils vous soient préférés.

12. Soyez aussi bien aises que les autres aient plus d'esprit et plus de talents que vous, même plus de vertus et de grâces surnaturelles, quand Dieu en aura ainsi disposé ; vous devez d'un côté vous estimer les plus indignes des mêmes grâces, et de l'autre adorer toutes les conduites de Dieu, et loger votre satisfaction dans l'accomplissement de son unique bon plaisir.

13. Cachez du mieux qu'il vous sera possible le peu de grâces que Dieu daignera vous faire, ne les découvrant qu'au seul directeur de votre âme avec beaucoup de modestie, de simplicité et d'humilité. Pour le contraire dans les occasions découvrez ce qui sera capable de vous faire mépriser, pourtant que ce soit avec discrétion, et sans contrevenir aux lois de la prudence, de l'obéissance et de la charité.

14. Pour si pures que semblent vos intentions, croyez que vous vous cherchez toujours vous-mêmes, en quelque replis cachés de votre amour-propre, et que votre nature se trouve toujours mêlée avec les opérations de la grâce. O qu'il y a peu de vertu qui soit entièrement épurée !

15. Conduisez les bonnes œuvres que vous aurez entreprises jusqu'au point de leur accomplissement ; et puis si la chose se peut commodément, faites-les achever par un autre qui en ait la gloire devant les hommes, et vous l'aurez plus grande devant Dieu.

16. Quand il arrivera que vous serez prévenues des douceurs de la grâce sensible, et que vous possèderez le bonheur d'une tendre consolation, souvenez-vous que ce bien vous est plutôt prêté que donné, qu'il est plus au Sauveur Jésus, des mérites duquel il est émané, qu'à vous-même ; que le même Sauveur vous le peut ôter quand il lui plaira sans vous faire tort, nommément si vous vous en rendez indignes. Et que si dans les ordres qu'il a établis il ne peut vous priver de son amitié qu'en suite de votre péché, il n'est pas pourtant obligé de se communiquer à vous avec tant de profusion. Et quand il le fait ce sont des excès de ses divines miséricordes, dont vous devez rester confuses, voyant combien vous en êtes indignes, et que vous abusez sans cesse de ses infinies bontés.

Chapitre IV.

Pureté d'Intention.

1. Ayez Dieu seul devant les yeux, son unique bon plaisir et sa gloire et ne tenez aucun compte du reste.

2. Ne désirez aucune louange ou récompense de vos bonnes œuvres en cette vie et vous l'aurez plus pure et plus grande dans l'éternité. O que la vaine estime et récompense de nos actions en ce monde en amoindrit le mérite dans l'autre!

3. Pour le contraire, faites en sorte que vos bonnes œuvres soient cachées dans le temps, pour ne paraître que dans la seule éternité, ou pour n'être connues que de Dieu seul, et jamais ne paraître aux yeux des hommes s'il l'ordonnait ainsi. Si vous agissez dans les sentiments de cette maxime, votre amour en sera plus agréable aux yeux de Dieu, et votre intention plus pure et désintéressée, qui est ce que vous devez chercher.

4. Réjouissez-vous en toutes choses de l'unique gloire de Dieu, par qui que ce soit que vous la voyez avancée. C'est grand abus de quelques zélés qui y veulent tout faire par eux-mêmes, ou par des personnes de leur corps, et qui ne peuvent souffrir que les autres réussissent dans leurs entreprises, et dans le soin qu'ils prennent de faire connaître et glorifier Dieu. Quiconque en est logé là est fort éloigné du pur amour de Dieu et de la véritable humilité, qui fait qu'une personne est aussi contente, et même plus satisfaite, quand il paraît que les autres avancent la gloire de Dieu, que si elle paraissait elle-même lui donner de semblables accroissements, et qui aime mieux sans comparaison voir dans les emplois de zèle, ceux qui procurent à Dieu une gloire plus grande, ou égale à celle qu'elle pourrait lui procurer, que si elle-même était occupée dans ces saints emplois.

5. Prenez garde en tout ce que vous entreprendrez, que Dieu seul soit la fin et le principe de vos entreprises, que dans le cours de vos poursuites vous ne vous écartiez jamais de sa divine volonté, que quant aux progrès vous soyez parfaitement indifférentes, soit qu'elles réussissent, soit qu'elles ne réussissent pas, désirant en tout et par tout, que la seule volonté de Dieu soit uniquement accomplie. Volonté que vous devez aussi bien reconnaître et aimer au retardement et anéantissement de vos louables desseins, comme en leur avancement et en leur plus heureux succès.

6. Davantage dans vos emplois donnez-vous de garde de chercher le goût ou la consolation qui accompagnent les fatigues de ceux qui travaillent à l'avancement de la gloire de Dieu et au salut des âmes; désirez seulement que le bon Dieu soit glorifié, que le prochain s'instruise, se sauve et se perfectionne, et ne vous arrêtez nullement à rechercher la satisfaction et la douceur qui se rencontre quand on voit réussir ses travaux.

7. Pour tout dire, cherchez en tout ce que vous ferez que Dieu soit content et rien de plus. Et dans la pratique de cette maxime en toute votre conduite, en vos maladies, désolations, persécutions, et

autres semblables accidents, désirez uniquement ce qui rend Dieu plus content, sans avoir égard à vos intérêts.

Je conclus ces instructions de la pureté d'intention, vous recommandant de n'être rien à vous-mêmes, d'être toutes à Dieu et au prochain, pour Dieu et selon Dieu, et d'agir sans cesse par ces sentiments, qui rendent une âme parfaitement épurée en la pratique de ses intentions.

Chapitre V.

Maxime de Patience.

Vivez avec les Saints à la Croix, mourez aux plaisirs, et vous vivrez en même temps à Dieu, et mourrez entièrement à vous-même.

Les souffrances bien reçues sont comme un bois qui sert de matière au feu de l'amour divin ; à mesure que vous endurerez davantage, avec fidélité et faisant un saint usage de vos croix, vous verrez sensiblement croître dans votre cœur le feu sacré de cet amour ; et les âmes qui ont le grand amour sont ordinairement conduites par les grandes souffrances : comprenez cette vérité et faites-en votre profit. Un grand feu ne saurait subsister si pour l'entretenir on n'y jette beaucoup de bois ; de même pour maintenir en cette vie un grand amour de Dieu, il est nécessaire qu'on endure de grandes peines.

Jésus-Christ a ennobli et déifié les souffrances en sa personne, et depuis sa mort les souffrances par lui ennoblies et déifiées, ennoblissent et déifient ceux qui en font un bon usage !

La véritable preuve de l'amour est d'endurer beaucoup pour ceux qu'on aime. Endurez beaucoup pour Dieu, et vous ferez paraître que vous l'aimez beaucoup. Si vous ne voulez rien souffrir pour lui c'est une marque que vous ne l'aimez pas.

Aimez les souffrances toutes pures, c'est-à-dire celles où il n'y a rien qu'à souffrir et qui sont dénuées de toute sorte de consolation intérieure et extérieure. Ce sont les plus semblables aux croix du Sauveur Jésus-Christ, nommément aux souffrances de sa Passion.

S'il arrive que vous soyez délaissées des créatures, et de Dieu même par la soustraction des grâces sensibles, souvenez-vous du délaissement du même Jésus sur la croix, et chérissez tendrement le vôtre en considération du sien.

Pour souffrir comme il faut, désirez d'endurer dans les divines dispositions, et avec la patience du Sauveur Jésus, et en particulier accompagnez vos souffrances des conditions suivantes qui sont la perfection de la patience du chrétien.

Endurez sans murmurer, sans vous plaindre, ou faire trop paraître votre souffrance au dehors, sans demander du soulagement,

qu'autant qu'il est nécessaire pour ne pas déplaire à Dieu, sans vous laisser par trop emporter par la tristesse intérieure ou à l'inquiétude extérieure, sans vous lasser de souffrir avec désir d'endurer davantage, si tel était le bon plaisir de Dieu, avec action de grâces, avec joie et plaisir, dans une véritable pensée que tout ce que vous sauriez endurer n'est rien eu égard aux peines que vous avez méritées par vos péchés, et en comparaison de ce que le bon Jésus a enduré pour vous ; si vous profitez de ces avis, vous serez heureux dans vos souffrances, et votre couronne sera bien grande dans le ciel principalement si vous unissez sans cesse toutes vos peines et vos croix à celle de Jésus crucifié.

Dans l'accablement des grandes afflictions, empêchez votre cœur de soupirer après la mort (quelque pensée que vous ayez de la désirer dans les seuls ordres du bon plaisir de Dieu), qu'il vous suffise d'être crucifiées avec Jésus, autant et comme il lui plaira, et de mourir sur votre croix au moment auquel la Providence éternelle aura fait en vous, de vous et par vous, ce qu'elle aura destiné de faire, et pour la conduite de votre vie, et pour l'heure et la manière de votre mort. Ce sera lors que, par un heureux *consummatum est*, « tout est achevé », prononcé à l'imitation, et si vous pouvez dans l'esprit du Sauveur Jésus, vous rendrez heureusement votre âme entre les mains de votre Père celeste pour aller posséder sa gloire et jouir dans le ciel d'une récompense éternelle, proportionnée à la nature, au mérite, et à la multitude de vos travaux.

Joignez à la patience des croix qui vous arrivent, la recherche volontaire de plusieurs autres croix par l'exercice de la mortification, qui doit être discrète pour les macérations du corps, mais qui ne saurait être trop grande du côté des passions, des affections déréglées, et du reste des mouvements de la nature, qu'il faut sans cesse mortifier pour pouvoir vivre de la vie de l'esprit.

Chapitre VI.

Obéissance et fidélité à la grâce et aux personnes supérieures.

Obéissez aux personnes supérieures, comme à Dieu, et non pas comme aux hommes. Cet avis de saint Paul bien pénétré, vous élèvera en peu de temps à la perfection de l'obéissance.

Pour mieux comprendre cette maxime, croyez ce qui est très véritable que la Providence divine conduit les personnes inférieures par les supérieures, et que par cette conduite elle leur fait suivre sans s'écarter le chemin assuré de leur prédestination ; dans cette persuasion vous obéirez sans peine, et vous n'oserez contredire aux ordres de ceux qui tiennent la place de Dieu sur terre, et qui ne

vous commandent que de sa part, de peur de vous éloigner de la voie de votre salut.

Quand quelque chose vous sera commandée, obéissez avec exactitude, avec joie, avec simplicité, sans souffrir si vous pouvez la moindre pensée de répugnancs, ou de refus, ni mettre un seul mot entre le commandement et l'exécution de ce qui vous sera commandé.

Soyez nommément diligentes à exécuter les choses qui vous auront été recommandées par les personnes supérieures, ou qui seront de votre devoir, particulièrement quand elles se rapporteront au bien du corps dont vous faites une partie, ou à l'utilité ou nécessité du prochain. Et prenez garde que souvent on a coutume de différer celles-ci pour en faire d'autres moins obligeantes, mais qui sont revenantes à nos humeurs et plus selon nos petits intérêts.

Si vous êtes en religion, vivez contentes de l'emploi que les supérieures vous auront donné ; appliquez-y soigneusement votre esprit et votre affection, sans vouloir souffrir la moindre pensée de changement, jusqu'à tant que l'obéissance en ordonne.

Ne vous informez non plus des dispositions que les personnes supérieures doivent faire de vous ; attendez-les avec repos et patience comme de la main de Dieu, et désirez qu'elles vous soient manifestées seulement au temps qu'il a destiné, sans vous empresser pour en avoir plus tôt la connaissance.

Obéissez aussi fidèlement aux mouvements de la grâce, il est peu de personnes qui lui rendent une fidèle obéissance ; très souvent on fait ce qu'elle demande avec lenteur et négligence et même on n'effectue guère jamais avec intégrité le bien que Dieu nous inspire.

Ne devancez jamais la grâce par quelque empressement indiscret, attendez paisiblement ses moments, et suivez-la quand elle viendra à vous avec une grande douceur et courage ; prenez garde, à la fin de votre obéissance (comme j'ai dit dans les Maximes de l'Humilité) qu'une vaine complaisance ne vous en dérobe le fruit.

Pour vous porter avec plus d'exactitude à cette fidélité, pesez mûrement que les réticences rendues à la grâce, quelques légères qu'elles soient, empêchent merveilleusement le cours de la bénédiction Divine, tant sur notre propre progrès en la vertu, que sur les bonnes œuvres qui tendent à l'avancement de la gloire de Dieu et à l'aide du prochain. Et ce qui est étrange, une infidélité particulière de la grâce, a donné commencement à la réprobation éternelle de plusieurs ; craignons avec effroi qu'un malheur semblable ne nous arrive.

Davantage considérez les pertes que les désobéissances à la grâce vous ont causées ; si elles vous étaient toutes connues, vous en mourriez de déplaisir et ne pourriez pas survivre un moment ; évitez à

l'avenir de semblables pertes, et faites un meilleur usage des faveurs du Saint-Esprit.

La véritable devise d'une âme, de qui Dieu daigne se servir pour sa gloire, ou à laquelle il départ ses amoureuses bénédictions, doit être de dire avec saint Paul : « je suis ce que je suis par la grâce de mon Dieu », ou avec sainte Thérèse, après le prophète Royal : « je chanterai éternellement les miséricordes du Seigneur ».

Chapitre VII.

Douceur et paix de cœur.

Vivez toujours dans la paix et la douceur intérieure, et faites-la paraître à l'extérieur, agissant sans précipitation et sans empressement. Souffrez même ce que vous aurez à souffrir paisiblement dans un parfait repos de votre esprit en Dieu, et un amoureux acquiescement à tous les ordres de sa divine volonté.

Pour acquérir cette paix et cette égalité d'esprit, vivez dans une parfaite pureté de cœur, n'ayez nul attachement pour aucune chose créée, travaillez sans cesse à modérer les mouvements inquiets de vos passions, fuyez aussi la trop grande crainte et les scrupules. Vivez sans désir et sans dessein, abandonnées à Dieu, et à la direction des personnes qui vous sont supérieures.

Davantage ne prenez jamais les accidents qui vous arrivent, quelque fâcheux qu'ils soient, comme contraires, mais comme très utiles et nécessaires à votre conduite ; si vous les considérez comme des effets de la très douce et très amoureuse Providence de Dieu votre Père en votre endroit, vous les aimerez avec tendresse et les recevrez avec beaucoup d'agrément.

Ne vous embarrassez pas en beaucoup de choses tout à la fois ; que si par obéissance, ou par quelqu'autre nécessité de vos emplois vous avez plusieurs affaires sur les bras, ne vous empressez jamais d'achever les uns pour travailler aux autres. Ces empressements troublent la paix du cœur, font oublier la présence de Dieu, et marquent assurément qu'il y a bien de la nature mêlée parmi les mouvements de la grâce, et cette nature empêche plutôt qu'elle n'aide les effets que la grâce opérerait en nous et par nous dans une plus grande perfection, et avec moins d'intérêts de la dévotion et de la santé, si nous la laissions agir dans sa douceur ordinaire.

Quiconque sait laisser agir Dieu en soi, et par soi, sans y trop mêler du sien, fait beaucoup de choses en peu de temps, et ne perd jamais la paix du cœur.

Chapitre VIII.

Charité envers le prochain.

1. Aimez le prochain comme vous-mêmes, aimez-le comme Jésus-Christ vous a aimés ; aimez-le en troisième lieu comme un véritable fils adoptif de Dieu, et comme membre du corps mystique dont Jésus-Christ est le chef.

2. En suite de cette maxime aimez vos frères chrétiens purement et constamment, et d'un amour ardent, qui dans le besoin se consume pour lui, comme Jésus-Christ s'est consumé pour nous et pour son Eglise.

3. Que votre charité à l'endroit du prochain, selon saint Paul, soit patiente, bienfaisante, et parfaitement obligeante, éloignée de toute sorte d'aigreur et d'inimitié, des jugements sinistres et téméraires, des médisances, des moindres signes de froideur, et des paroles ou gestes tant soit peu offensifs. En un mot qu'elle soit pleine de la justice de l'Evangile, et remplisse tous les devoirs de cette belle maxime du Sauveur : « Faites à autrui tout ce que vous voudriez qu'on vous fît et ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit, ne le faites pas aux autres ». Et pour descendre à des avis particuliers :

4. Ayez toujours bonne opinion des autres, parlez toujours d'eux en bonne part ; excusez et couvrez du mieux qu'il vous sera possible tout le mal que vous pourriez remarquer en eux ; obligez sans cesse tout le monde, et ne désobligez jamais personne.

5. Pardonnez toutes les injures, et pour une plus grande perfection de la charité chrétienne, faites de cœur tout le plaisir que vous pourrez à ceux qui vous offenseront et qui vous déplairont le plus. Ne vous contentez pas d'embrasser les occasions de les servir, quand elles se présenteront ; cherchez-les vous-mêmes curieusement et diligemment pour imiter plus parfaitement votre Père céleste.

6. Dans le sujet des soupçons, interprétez toutes choses bénignement et en la meilleure part en laquelle elles puissent être interprétées.

7. Préférez toujours le contentement des autres au vôtre, leur volonté à la vôtre ; et en tout ce en quoi il n'y aura pas danger que Dieu soit offensé, ou évidemment moins honoré, usez de toute la condescendance possible envers le prochain ; que si dans la rencontre vous avez peine à vous soumettre à la volonté des autres, et à vaincre vos volontés raisonnables pour suivre leurs fantaisies, ne faites nullement paraître votre difficulté, mais un visage serein et rempli de douceur, comme si vous preniez un singulier plaisir à ce qui vous fait le plus de peine, et vous cause plus de déplaisir

8. Faites tout ce que vous aurez à faire pour le service du prochain, avec un pareil sentiment de dévotion et de charité que si vous

rendiez les mêmes services à la personne de Jésus-Christ, ou à sa Sainte Mère.

9. Quand vous travaillerez pour autrui, ayez un amour fort désintéressé qui n'attende aucune récompense de ses services : Supposez plutôt que vous serez payés d'ingratitude, ce qui arrive assez ordinairement ; ainsi vous vous accoutumerez à ne chercher dans les assistances que vous rendrez au prochain autre chose que le bien de le servir, et de plaire en même temps à Dieu.

10. Lorsqu'il s'agira de faire plusieurs choses en même temps, ou dans vos maisons particulières, ou en quelque corps de communauté, si on vous donne le choix prenez pour vous ce qui sera le plus vil et le plus abject, même le plus difficile, laissant aux autres le plus honorable et le plus aisé.

Chapitre IX.

Amour de Dieu.

1. Aimez Dieu selon le précepte de la loi, de tout votre cœur, de toute votre âme, et de toutes vos forces.

2. Ayez pour lui un amour large, qui embrasse toute la capacité de l'amour, et tout ce qu'un cœur peut aimer en Dieu, et pour Dieu. Un amour sublime plein d'intention et d'ardeur, et tout élevé audessus de la masse des créatures. Un amour profond, qui soit dans le centre de votre cœur et qui n'en puisse être arraché par aucune force créée.

3. En un mot, à l'honneur du très adorable Saint-Esprit qui est tout charité ayez un amour pour Dieu le plus pur et désintéressé, le plus grand et le plus parfait qui vous sera connu.

4. Pour mieux expliquer cette dernière maxime, faites que l'amour pour Dieu ait les qualités suivantes. Qu'il soit unitif, c'est-à-dire qu'il vous unisse toutes, et totalement à Dieu, par les pensées de l'entendement, les affections de la volonté, et par la Sainteté de vos paroles et de vos œuvres.

5. Qu'il soit désintéressé, et vous porte sans cesse à chercher les seuls intérêts de la gloire de Dieu, même par l'anéantissement des vôtres.

6. Qu'il soit communicatif, vous obligeant à vous donner à Dieu sans réserve aucune, en sorte que vous puissiez dire avec vérité les paroles de l'Epouse : « Je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi ».

7. Qu'il soit agissant, c'est-à-dire qu'il aime sans interruption, et presse votre cœur à travailler sans cesse pour Dieu, et pour l'avancement de sa gloire.

8. Remplissez ensuite tous les devoirs de ce parfait Amour, et

vous possèderez en même temps toutes les grandes vertus, et en pratiquerez généreusement les Actes dans les occasions.

9. En tout l'état de votre vie et en toutes vos actions, désirez de plaire autant à Dieu, si c'était à sa plus grande gloire, et si vous n'en étiez indignes, que les personnes les plus saintes qui ont vécu, ou qui vivent et qui ont pratiqué ou pratiquent les mêmes actions que vous. Mais que ce désir parte d'un amour désintéressé, qui ne cherehe rien que de plaire à Dieu.

10. Attristez-vous si vous voyez que le monde pense à vous, qu'il a de l'estime, ou de l'affection pour vous; et croyez avec vérité que les pensées et les affections des hommes quand elles sont de vous, ou pour vous sont très mal employées : attristez-vous encore du mauvais usage que les Chrétiens font de leur amour, quand ils s'attachent aux créatures; et désirez, ce qui est très juste, que toutes les pensées et affections des hommes et des Anges, pour le temps et pour l'Eternité, soient de Dieu seul ou pour Dieu seul.

11. Par un amour de préférence aimez Dieu infiniment au-dessus de toutes les créatures, et voyez toutes les créatures infiniment au-dessous de Dieu, méprisez-les dans cette vue, et contentez-vous d'aimer Dieu seul, et de le posséder lui seul.

12. N'aimez pas seulement Dieu de parole, ou par quelque tendresse d'une affection sensible, aimez-le par œuvre et dans la vérité : avec une force d'amour qui puisse dire comme S. Paul : « Qui me séparera de la charité de mon Dieu et de Jésus-Christ, etc. Je suis certain que la faim, la persécution, le glaive, et le reste, ne m'en sépareront jamais ».

13. Dans l'exercice de cet amour anéantissez tous les respects humains, et condescendances tant soit peu vicieuses, et faites profession ouverte d'être généreusement attachées au seul service de Dieu, et de ne vouloir rien souffrir qui soit contre le respect, et le culte qui est dû à sa majesté souveraine.

14. Ne croyez pas d'être parvenues à la perfection du saint Amour de Dieu, sinon quand cet Amour secret aura anéanti en vous toute sorte de vanités, de sensualités, de pusillanimités, de négligences en vos dévots exercices, d'attachements et affections terrestres, en un mot, toute la nature; pour vous faire vivre par le mouvement de la grâce, et dans les seules Maximes de l'Evangile. Le même amour quand il est grand fait qu'une âme languit sur terre, et soupire sans cesse après Dieu.

Chapitre X

Maximes d'indifférence d'abandon, et de conformité avec la volonté divine.

1. Pour atteindre la perfection de ces excellentes Vertus :

2. Désirez peu de choses en ce monde, et ce que vous désirerez; désirez-le très peu.

3. Tenez nommément pour suspect toute sorte de désir qui est trop empressé, et capable de troubler votre paix, ou de vous divertir des emplois plus nécessaires, et qui portent une plus grande obligation.

4. Ne demandez rien, ne refusez rien que vous ne le jugiez absolument nécessaire après avoir recommandé la chose à Dieu; en ce cas même que cela se fasse par une simple proposition et avec une indifférence et résignation entière, quant à l'acceptation de vos demandes ou quant au refus.

5. Ne pensez jamais à l'avenir, s'il n'a quelque connexité nécessaire avec vos emplois présents; remettez tout à la Providence de Dieu votre Père.

6. Soyez toujours disposées dans une parfaite soumission à recevoir avec douceur et indifférence tout ce qui n'est pas contraire à Dieu, à être saines ou malades, contentes ou mécontentes, aimées ou persécutées; à faire une chose ou l'autre; à vivre ou à mourir, en un mot à tout ce que Dieu voudra faire de vous, que vous devez aimer tendrement de quelque nature qu'il puisse être. Tout ce qui nous vient de la main de Dieu nous est très utile quand nous le recevons comme il faut.

7. Souffrez un seul désir en toute la conduite de votre vie, qui est d'être et de devenir telles que Dieu vous veut en la nature, en la grâce, en la gloire pour le temps et pour l'éternité.

8. Pour ramasser en peu de mots le fruit des six maximes précédentes : faites une fois pour toutes, un si parfait sacrifice de vos volontés à Dieu, qu'il ne vous soit plus loisible de rien vouloir délibérément; si ce n'est que la sainte volonté de Dieu soit toujours accomplie en vous et par vous.

9. Reconnaissez et chérissez tendrement cette très pure volonté de Dieu en tous les accidents de votre vie, quelques fâcheux qu'ils puissent être, en tous les ordres des personnes qui vous seront supérieures, sinon possible qu'on vous commandât quelque chose où il y eût péché.

10. Enfin soyez toutes pleines de sentiments d'indifférence, de résignation à la volonté de Dieu, d'abandon entre ses mains, d'un parfait acquiescement à tous les ordres de sa divine Providence, d'un tendre amour des mêmes ordres, et d'un entier accomplissement de tout ce que Dieu désire de vous, faisant et souffrant sans cesse ce qu'il veut, et du mieux que vous saurez, comme il le veut : Ce sont les actes qui comprennent et qui expliquent l'entière conformité de nos volontés avec la volonté divine, et qui font la perfection de l'amour, et de toute notre Sainteté.

Chapitre XI

Maxime de Zèle.

1. Pour ce qui regarde votre zèle il sera toujours proportionné à l'amour de Dieu que vous aurez dans votre cœur, faites qu'il parle d'un grand amour et il sera grand.

2. Embrassez du moins par désir à l'imitation des hommes Apostoliques, la conversion et la sanctification de tout un monde avec un courage généreux, qui dans les ordres du bon plaisir de Dieu, et de l'obéissance, et dans la pratique de la véritable humilité vous porte et vous presse à vouloir tout faire, tout entreprendre et tout souffrir pour glorifier Dieu, aider au salut, et à la sanctification des âmes qui ont tout coûté à son cher Fils.

3. Si votre condition ou profession de vie ne permet pas que vous travailiez ouvertement à l'avancement de la gloire de Dieu, et au salut du prochain, employez pour l'une et l'autre de ces deux fins, vos saints désirs, vos prières, vos larmes et vos pénitences, en un mot, rapportez-y tous les travaux de votre vie, et toutes les douleurs et l'agonie de votre mort, en union des intentions sacrées du Sauveur Jésus, qui a vécu, et qui est mort pour son cher Père et pour les âmes, et qui a particulièrement opéré sur la Croix l'adorable mystère de notre Rédemption.

4. Pesez sans cesse cette vérité; qu'une vie sainte et exemplaire, est sans comparaison plus profitable à l'aide du prochain que les beaux discours. Le monde est plus vivement touché des Saints exemples que des paroles. D'ailleurs Dieu bénit davantage les travaux de ses fidèles serviteurs, que des pécheurs et des imparfaits.

5. Comme vous devez être courageuses à entreprendre tout ce que Dieu désire de vous pour sa gloire, et pour le bien des âmes; aussi vous devez être contentes dans vos entreprises, ne les quittant jamais, quelque difficulté qu'on puisse vous opposer, si ce n'est que vous soyez réduites à une entière impossibilité d'y rien plus faire. Et selon la même Maxime :

6. Poursuivez jusqu'au bout avec douceur et efficacité ce que vous aurez une fois résolu, et crû prudemment se rapporter à la plus grande gloire de Dieu.

7. Pour tout dire en peu de mots prenez pour votre modèle en l'exercice du zèle (après le Sauveur Jésus) le grand Apôtre S. Paul; vous apprendrez de lui la prudence, la sincérité, l'ardeur, le désintéressement, la constance, et l'infatigabilité du véritable zèle, que vous tâcherez d'imiter dans vos emplois.

Chapitre XII

Maxime d'Espérance.

1. En la pratique de l'Espérance confiez-vous lors le plus en Dieu, quand en vos maux et en vos peines il y aura moins d'apparence de secours humain. Toutefois en vos plus grandes afflictions, dangers et difficultés, n'espérez pas toujours que Dieu vous délivrera, soulagera, ou fera réussir ce que vous aurez entrepris ; mais qu'il fera en vous et de vous sa très adorable volonté, et vivez contentes avec cette pensée.

2. Davantage dans les difficultés et contradictions qui se rencontrent en la poursuite de vos louables entreprises, fortifiez-vous contre les frayeurs d'une crainte humaine, et ne permettez pas que votre cœur en soit abattu. Espérez tout de la bonté divine quand tout semblera vous devoir jeter dans un entier désespoir : et pour animer votre confiance, pensez avec vérité que si vos desseins sont de Dieu ils réussiront tôt ou tard, et les oppositions ne serviront qu'à les affermir ou à les perfectionner. S'ils ne sont pas de Dieu vous devez être les premières à désirer qu'ils soient contredits, et qu'on travaille à les détruire, aussi bien ne sauraient-ils durer s'ils ne sont pas de Dieu, puisque le Sauveur Jésus a dit que tout le plan que son Père céleste n'aura pas planté sera déraciné.

3. Espérez tous les biens que vous attendez de la miséricorde Divine avec une confiance aussi assurée comme si déjà vous les possédiez ; mais appuyez votre espérance sur la bonté de Dieu, sur sa fidélité à tenir ses promesses, sur les mérites du Sauveur Jésus, et sur votre fidèle correspondance aux grâces de ce Divin Sauveur. Car Dieu qui vous a faites sans vous, ne vous sauvera pas sans vous, c'est-à-dire qu'il ne vous sauvera pas si vous ne profitez de ses grâces par le bon usage de votre libre arbitre.

Chapitre XIII

Maximes mêlées.

1. Croyez les vérités de l'Evangile avec une foi d'autant plus ferme qu'elles seront plus malaisées à comprendre : mais croyez-les avec une foi vive, qui appréhende comme il est nécessaire les mystères ineffables et épouvantables de notre Sainte Religion.

2. Choisissez de plutôt souffrir tous les maux du temps que le moindre de l'éternité : tous les maux de la nature que la moindre privation de la grâce ; et selon cette maxime qui est entièrement appuyée sur la raison surnaturelle de la Foi, embrassez plutôt la perte de tous les biens, et la souffrance de tous les maux, que de manquer en rien contre les ordres de la très Sainte volonté de Dieu.

3. Souhaitez à votre corps un assujettissement parfait de son imagination et de tous ses sens à la conduite de la raison.

4. Souhaitez pareillement aux puissances de votre âme la perfection suivante : A la mémoire, un oubli général de tout ce qui n'est pas Dieu, ou qui ne tend pas à Dieu. A l'entendement, une simple vue de Dieu, et de son adorable bon plaisir en toutes choses, de sorte qu'il voye tout en Dieu seul, et qu'il ne voye rien hors de Dieu. A la volonté, la seule liberté d'aller à Dieu, de l'aimer, de dépendre de lui, et d'embrasser avec joie tous les ordres de la volonté Divine.

5. Pour marcher avec sûreté dans la voie spirituelle, faites choix d'un sage directeur, découvrez-lui avec candeur le fond de vos âmes, suivez ses ordres et ses avis, ne faites rien en aucune chose de conséquence, que par sa direction.

6. Veillez sur vous-mêmes et prenez garde de n'être pas déçues par l'Ange de ténèbres, qui se travestit en Ange de lumière pour vous abuser, et si votre conduite est extraordinaire croyez qu'elle n'est pas sans danger et défiez-vous en toujours.

7. Aimez et agissez par raison et par devoir, et non par humeur, ou par le mouvement précipité de quelque inclination naturelle.

8. Soyez toujours sérieuses en vos conversations; toutefois que ce soit dans une sériosité gaie et courtoise, qui ne tienne rien même du naturel, ou de la trop grande sévérité, et qu'en son temps avec qui il faut vous preniez un honnête divertissement. L'arc qui est toujours tendu ne saurait durer sans se rompre.

9. Comme vous devez aimer Dieu par dessus toutes choses, et toutes choses pour Dieu, aussi devez-vous aimer tendrement et fortement en Dieu l'humanité divinisée du Sauveur Jésus, à qui vous avez des obligations infinies, la Sainte Vierge notre bonne Mère, son cher époux S. Joseph et les SS. Parents, avec le reste des esprits bienheureux, et des Saints dans l'ordre de l'amour qu'ils méritent selon le degré de leur Sainteté, et les obligations particulières que vous leur aurez.

10. Tenez pour certain et pour maxime infaillible qu'on n'est pas plus saint lorsqu'on fait moins de faute, et qu'on pratique plus aisément la vertu ains plus obligé à Dieu et à sa grâce, laquelle rend souvent plus ferventes aux exercices des bonnes œuvres, et moins sujettes à faillir les personnes commençantes, que celles qui ont déjà beaucoup avancé. Ne croyez non plus que la Sainteté consiste à être avantagé de beaucoup de dons gratuits, favorisé de grâces sensibles, et conduit par des voies extraordinaires au chemin de la vertu ; tout cela peut être en une âme qui a beaucoup d'imperfections et de faiblesses secrètes, et qui dans mille occasions que Dieu prévoit se laisserait vaincre à la tentation. La véritable Sainteté consiste en

quelque chose de bien caché, qui est connu de Dieu seul, et de quoi on est bien éloigné pour si peu qu'on croie de l'avoir acquis.

11. Quelque vertu que vous remarquiez en vous, ne vous écartez jamais des sentiments d'une véritable crainte de Dieu, avec cette pensée que les jugements de Dieu sont des abîmes, et qu'ils sont bien différents des jugements des hommes, que S. Paul craignait de n'être pas justifié, bien qu'il ne sentît rien en sa conscience capable de lui faire peur, qu'il appréhendait en prêchant aux autres de devenir réprouvé lui-même, et que l'Ecriture nous recommande de nous humilier sous la main toute puissante de Dieu, et d'opérer notre salut avec frayeur et tremblement.

12. Soyez constantes dans le train de vie que vous aurez une fois choisi, ne changeant rien, si ce n'est qu'un sage directeur le juge nécessaire pour une plus grande perfection de votre conduite, ou pour en corriger les défauts.

13. Voyez la différente manière d'agir des âmes grandes et petites pour éviter l'imperfection des unes, et vous mouler sur les exemples des autres. Les âmes grandes font toutes choses dans une grande paix, elles sont semblables au coulant des fleuves les plus grands et les plus profonds, qui sans bruit et sans aucun empressement marchent d'une extrême vitesse, portent de grands vaisseaux, enrichissent et fertilisent quantité de Provinces. Les âmes petites sont semblables à de petits ruisseaux qui font grand bruit par les cailloux, et cependant ne conduisent que bien peu d'eau et sont fort peu utiles aux lieux où ils passent, même souvent au temps de la sécheresse toute leur eau vient à périr. Voilà le symbole des petites âmes, et le véritable caractère de leurs inutiles empressements pour de légères entreprises et de petits travaux. Voilà l'image de leur faible vertu.

Chapitre XIV

Maxime du bon emploi du temps.

Ayez soin du bon emploi du temps qui est si précieux, et dont la perte est irréparable : et pour le bien ménager,

1. Vivez toujours non seulement en état de grâce, ce qui est absolument nécessaire pour bien profiter le temps, mais si vous pouvez, dans l'habitude et l'exercice d'une grande charité, consacrez à Dieu toutes vos actions ordinaires et extraordinaires, avec des intentions très pures et très sublimes, dont la principale doit être un grand désir de plaire à Dieu et de le glorifier.

2. Profitez soigneusement les occasions de pratiquer la grande Vertu, quand elles se présenteront.

3. Faites vos actions avec une fidèle application, éloignez-en les moindres défauts, et tâchez de les accompagner de toutes les conditions nécessaires pour les rendre parfaites : une action bien faite en

vaut mille de celles que l'on fait avec lâcheté. Pour ce sujet souvenez-vous en votre conduite de vous appliquer sérieusement et totalement à faire la volonté de Dieu présente, sans vous divertir à considérer l'avenir, qui est une illusion grossière dont le Démon se sert, pour vous divertir de l'attention nécessaire aux actions présentes, d'où arrive qu'elles sont pleines d'imperfection.

4. Recueillez-vous fréquemment en Dieu et faites toutes choses en sa présence.

5. Unissez toutes vos actions aux mérites de la vie et de la mort du Sauveur Jésus, appliquez-leur généralement ses divines intentions : faites-les toutes en son nom, selon l'avis de S. Paul, demandez tout par le même Jésus, ainsi que l'Eglise le pratique, souhaitez que tout ce que vous désirez recevoir de la bonté Divine passe par ses mains, il vous en fera la dispensation, ainsi qu'il sera plus convenable à votre salut et à votre perfection.

6. Pour donner un peu d'étendue aux deux maximes précédentes par les lumières de l'Evangile,

Faites tout *en* Jésus, vous unissant à lui comme le sarment à sa souche : Aussi dit-il qu'il en est la vigne, et que nous sommes les pampres et les sarments. Faites tout *avec* Jésus, unis encore à lui, comme l'instrument à sa cause principale, ou comme la main du disciple à celle de l'écrivain qui la dresse. Faites tout *par* le même Jésus ; désirant que tout ce que vous ferez parte uniquement de lui comme de son principe, et qu'il soit l'âme de votre âme, la vie de votre vie, et l'esprit qui anime toujours vos opérations.

7. Enfin revêtez-vous et remplissez-vous tout de Jésus, vous appliquant intérieurement ses grâces, ses mérites, ses intentions, et toute la sainteté de ses vertus ; et faisant paraître au dehors sa douceur, sa modestie, sa simplicité et son adorable humilité.

8. Pour finir ces Maximes du bon emploi du temps; faites selon S. Paul, qu'avec Jésus-Christ toute votre vie soit cachée en Dieu et avec Dieu, par l'exercice d'une vie intérieure animée des intentions souveraines que Dieu se propose lui-même, quand il ordonne vos actions, et quand par son secours il vous assiste à les bien faire. Et désirez en toutes choses d'être remplies, conduites, et comme animées du Saint-Esprit, qui est véritablement l'âme de nos âmes, puisqu'elles vivent de cet Esprit Divin par sa grâce et comme déifiées en lui. O si vous saviez vivre de la plénitude de l'Esprit de Jésus en Dieu et de la plénitude de l'Esprit de Dieu, conjointement avec le Sauveur Jésus, quel progrès ne feriez-vous pas en toute sorte de grâce, de vertus et de mérites pour l'éternité.

Conclusion de la première partie de ce petit ouvrage

Je ramasse ici les principales lumières des Maximes de la haute Vertu, et les range en une dévotion qui vous sera fort aisée.

Faites sonvent une consécration de vous-mêmes à la sainte Trinité increéée de Dieu le Père, de Dieu le Fils et de Dieu le Saint-Esprit ; à la créée de Jésus, Marie et Joseph, et à tous les Saints et Saintes du Paradis ; accompagnez cette consécration des protestations suivantes :

Protestez à l'honneur de Dieu le Père, que vous pratiquerez ce que vous connaîtrez être le plus parfait, qui se rapportera à sa plus grande gloire, et que vous croirez être le plus agréable à sa souveraine Majesté.

Protestez à l'honneur de Dieu le Fils, que vous tâcherez d'imiter ses profonds anéantissements, et de vous vider entièrement de vous-mêmes. Protestez à l'honneur de Dieu le S. Esprit, que vous dégagerez votre cœur de l'amour de toutes les créatures, pour le remplir du pur et du parfait amour de Dieu, et faire tout dans le continuel exercice de ce saint Amour.

Protestez à l'honneur du Sauveur Jésus, que vous dépouillerez du vieil homme pour vous revêtir du nouveau, c'est-à-dire du même Jésus-Christ, vivant tant que vous pourrez de sa vie et dans la parfaite imitation de ses vertus.

Protestez à l'honneur de la Sainte Vierge, qui a été pleine de grâce, et qui en a fait un si bon usage, qu'à son imitation vous serez parfaitement fidèles à toutes les grâces du Saint-Esprit.

Protestez à l'honneur du glorieux S. Joseph, que vous servirez et aimerez de tout votre cœur Jésus et Marie, comme il les a servis et aimés, et que quand vous rendrez du service au prochain, vous le ferez dans l'esprit de l'humilité, de la douceur, et de la charité de ce grand Saint.

Enfin à l'honneur des Esprits Bienheureux et du reste des saints, protestez que vous tâcherez de vous mouler sur les exemples de leur sainte vie et de ne rien faire qui démente l'étude de la haute Vertu.

Protestez particulièrement que vous aurez comme eux de tendres, fortes et continuelles affections pour la tranquillité et intime union avec Dieu, la cordiale charité et support du prochain, la profonde et anéantie humilité, la simplicité, la douceur et la modestie de l'Evangile, l'obéissance d'enfant, qui ne raisonne en rien, la pauvreté parfaitement dénuée, la mortification discrète et généreuse ; surtout pour la très innocente pureté de cœur, qui est le fondement de toutes ces belles vertus.

Finissez ces dévotes protestations récitant un Veni Creator, pour demander au Saint-Esprit la grâce de les garder avec exactitude, et d'en profiter de telle sorte, qu'ayant vécu en terre comme les Saints, vous soyez rendues participantes de leur gloire, par tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Dieu soit béni.

LES CONSIGNES SPIRITUELLES DE PIE XI

Au cours du mois de mars, comme l'on sait, trois documents importants sont venus coup sur coup donner aux fidèles les directions que le Souverain Pontife estime particulièrement appropriées au moment présent. Ce sont l'encyclique *Mit brennender Sorge* sur la situation de l'Eglise catholique dans le Reich allemand, du 14 mars; l'encyclique *Divini Redemptoris* sur le communisme athée, du 17 mars, et la lettre apostolique *Nos es muy conocida*, du 28 mars, sur la situation religieuse au Mexique. A côté des passages visant des situations particulières ou intéressant plus spécialement l'amélioration sociale, ces documents en contiennent d'autres qu'il importe ici de mettre en lumière, car ils concernent directement la vie spirituelle et les vertus particulièrement recommandées pour les jours où nous vivons.

Mais tout d'abord il sera bien permis de souligner le magnifique exemple de conscience et d'application au devoir que donne par ces gestes répétés le Souverain Pontife. Au moment où la maladie le tenait comme captif et l'obligeait à interrompre ses habitudes de vie très active, on pouvait penser qu'il se résignerait à prendre le repos indispensable, et qu'il se contenterait de servir l'Eglise par l'offrande à Dieu de ses souffrances si vives et si lourdes; Pie XI a estimé que son devoir lui imposait, à un moment particulièrement grave, de rester sur la brèche et d'intervenir énergiquement pour faire entendre les leçons opportunes. Lui aussi a voulu montrer comment l'âme doit rester maîtresse du corps qu'elle anime et que la souffrance physique ne saurait compter lorsque l'heure de l'action est arrivée.

Je voudrais mettre en relief un autre aspect de cette intervention pontificale, à laquelle Pie XI nous a accoutumés mais qui prend toute sa signification, dans les circonstances présentes, je veux parler de ce robuste optimisme que rien ne peut décourager et qui doit agir comme un tonique fortifiant sur l'âme des catholiques. Certes les épreuves ne manquent point qui retentissent douloureusement dans le cœur du Pontife et pourtant, s'il élève la voix pour condamner les erreurs, pour se plaindre des violations du droit, pour déplorer la

triste situation faite au catholicisme dans les différents pays dont il s'occupe, ce n'est pas avec l'accent d'un vaincu mais avec la mâle sérénité de celui qui, ayant conscience d'avoir fait ce qu'il a pu, pour obvier au mal et en limiter les funestes conséquences, continue à lutter, s'appuyant fermement sur la Providence et sachant qu'elle aura son heure. Aucune trace de découragement ; la seule résolution de continuer à faire front et de saisir l'occasion pour exciter une fois de plus les catholiques à ne point perdre leur temps en regrets stériles mais à se grouper, à se soutenir, à profiter des circonstances pour faire quand même triompher la cause de Dieu.

Enfin une troisième leçon et qui est plus actuelle que jamais et qui touche à l'intime du régime spirituel car elle ne peut être que le fruit d'une pratique assidue des vertus cardinales, c'est la hauteur de vues et l'impartialité souveraine dont témoignent ces documents. Ce n'est pas une mince satisfaction pour nous que de constater chez le Père commun des fidèles cette magnifique objectivité. Rien d'étroit et de mesquin dans sa manière d'envisager les choses, dans son souci de rendre justice à tous et de reconnaître là même où son devoir l'oblige à qualifier et à condamner des excès ou des erreurs, ce qu'il peut y avoir à louer ou à permettre. Si par exemple, il condamne les doctrines et les procédés du nazisme, c'est seulement après avoir rappelé que l'Allemagne a des droits qui doivent être reconnus et fait l'éloge du vrai patriotisme. Belle leçon pour nous tous, catholiques de droite ou de gauche, qui avons tant de peine à ne pas faire, même sans nous en douter, œuvre de partisans.

Une fois de plus, Pie XI par son exemple comme par ses enseignements, montre qu'il faut maintenir un juste équilibre, qu'il y a, à côté des œuvres religieuses et des exigences du catholicisme, place dans toute vie humaine pour l'accomplissement des tâches normales d'ici-bas et le légitime souci de travailler à la prospérité de la patrie terrestre en même temps qu'à l'amélioration de sa propre situation. De même que nul n'a parlé en termes plus magnifiques, dans *Casti connubii*, de l'ordre de charité dans le mariage et de l'idéale grandeur qu'il assure aux époux chrétiens, qu'il a reconnu dans *Quadragesimo anno*, aux commerçants et aux industriels, le droit de se procurer par leur travail une prospérité grandissante, de même dans ces lettres récentes, il sera aisé de retrouver une invitation non déguisée pour les catholiques à travailler activement au bien-être de la patrie par l'accomplissement du devoir civique sous toutes ses formes. S'il le distingue soigneusement de la tâche propre à l'action catholique, ce n'est point pour en détourner mais au contraire pour rappeler que celle-ci, par la formation surnaturelle des âmes à laquelle elle travaille si efficacement, prépare par là même excellemment les catholiques à leurs devoirs de citoyens et pour leur fixer dans le détail les

règles auxquelles, dans les cas exceptionnels qui demandent une intervention active pour la défense de leurs droits violés, ceux-ci doivent se conformer. Ainsi se fait en pleine lumière et paix intérieure, sans heurt ni étroitesse, l'accord harmonieux de toutes les aspirations légitimes de l'homme moderne, du citoyen et du chrétien. Sans se confondre, les différents plans s'unissent sur lesquels doit s'exercer l'activité du catholique et il n'est point embarrassé pour savoir comment concilier les exigences de la vie terrestre sous ses multiples formes et celles du travail surnaturel vers lequel tout doit converger.

Je m'en voudrais de ne point signaler un passage qui aura été au cœur de tous les catholiques espagnols persécutés, notamment des évêques, des prêtres et des religieux. Alors que trop de publicistes catholiques, avec plus de zèle indiscret que de souci de l'équité, ont surtout vu dans les effroyables tueries et dévastations, dont les personnes et les institutions religieuses ont été les victimes, une occasion de rappeler la nécessité de l'action sociale et de reprocher aux persécutés de n'avoir point fait assez leur devoir à ce sujet, le Pape s'inspirant uniquement du souci de la vérité n'a pas hésité à rétablir le véritable état des choses et à prononcer, comme le fera l'histoire : « La fureur communiste ne s'est pas contentée de tuer des évêques et des milliers de prêtres, de religieux et de religieuses, S'EN PRENANT PLUS PARTICULIÈREMENT A CEUX ET A CELLES QUI JUSTEMENT S'OCCUPAIENT AVEC PLUS DE ZÈLE DES OUVRIERS ET DES PAUVRES, mais elle fit un nombre beaucoup plus grand de victimes parmi les laïques de toute classe qui, encore maintenant, chaque jour peut-on dire, sont massacrés en masse, pour le seul fait d'être bons chrétiens, ou du moins opposés à l'athéisme communiste ».

Pour en venir d'ailleurs au domaine qui nous intéresse plus particulièrement, il faut d'abord relever l'insistance avec laquelle le Pape recommande le culte des réalités surnaturelles et par suite de la vérité révélée. C'est le fond même de la condamnation aussi bien des déformations du nazisme que du communisme athée. Et c'est ce danger auquel il demande que l'on fasse tout d'abord attention.

Certes la passion partisane peut ici faire illusion et avec raison l'on a insisté sur les conseils positifs donnés aux catholiques et la condamnation des errements du libéralisme économique. Nous y reviendrons plus loin mais il ne faut pas hésiter à dire qu'il serait extrêmement fâcheux que ce fût au détriment de la lutte nécessaire contre le communisme athée. Le pape y insiste de nouveau ; il se plaint avec un accent quelque peu douloureux, que ses avertissements à ce sujet n'aient pas été jusqu'ici assez suivis et, même après cette solennelle invitation, il semble qu'il y ait encore chez

certains catholiques, pour divers motifs, une certaine hésitation à le suivre dans cette voie. C'est pourtant ce qu'il faut bien considérer.

La tactique opportuniste du communisme à l'heure actuelle, la sincérité et la bonne foi de certains de ceux qui le professent ne doivent point masquer la réalité : c'est la spiritualité même qui est en jeu ; c'est l'existence de toute civilisation chrétienne qui est en question ; il s'agit de savoir si toute valeur spirituelle doit disparaître au profit du matérialisme marxiste et si l'humanité doit désormais renoncer aux nourritures qui seules ont pu jusqu'ici rassasier les âmes et perdre jusqu'à l'espérance d'un monde meilleur. C'est donc à un vigoureux effort de redressement, à une action énergique au profit des véritables valeurs spirituelles que le Pape convie tous les chrétiens et tous les hommes sincèrement religieux. D'autant plus que le nazisme de son côté, si farouche adversaire qu'il soit du communisme, collabore inconsciement avec lui pour ruiner dans les âmes les notions authentiques du surnaturel et s'essaie à transposer dans l'ordre purement humain et temporel les notions et par suite les attitudes qui sont le privilège exclusif de l'éternel. Il nous faut donc travailler énergiquement à prendre conscience de la place que le divin véritable doit occuper dans la vie, à bien savoir ce qu'est le « vrai Dieu », le « vrai Christ », la « véritable Eglise », à nous opposer, dans nos pensées comme dans nos actions, à toute idolâtrie qui, par rapport à des hommes ou à une institution, voudrait les supplanter, à rétablir ainsi la véritable hiérarchie des valeurs et à assurer dans la conscience, comme dans les manifestations de la vie individuelle et collective, au vrai Dieu la place unique qui lui revient. C'est donc en même temps nous inviter à réagir contre toutes les tendances qui nous porteraient à adultérer cette notion ; à donner à l'instruction religieuse, à l'étude de la vérité surnaturelle une attention et une place toujours plus grandes dans notre vie, afin de pouvoir plus facilement ensuite mettre d'accord nos actions avec nos croyances. C'est une rénovation profonde de l'esprit et de la volonté dans le sens d'une compréhension plus juste des exigences de la vie surnaturelle et des nécessités d'en sauvegarder le libre épanouissement que signifie d'abord cette lutte contre le communisme et c'est ce qui doit de toute nécessité être mis en lumière, au-dessus des autres aspects plus secondaires. Sur ce terrain les adversaires eux-mêmes seront obligés de convenir qu'aucune réconciliation n'est possible ni aucune hésitation ou fléchissement de la part des catholiques.

C'est dans cette lumière qu'il faut considérer les graves recommandations qu'ajoute le Pape à l'adresse des catholiques et qui sont comme l'autre face du problème. En menant vigoureusement la lutte contre la propagande athée, déchaînée par l'internationale commu-

niste, il faut que les catholiques se préoccupent de justifier leur attitude par la sincérité même de leur catholicisme. Le temps est passé où, dans une société officiellement chrétienne, on pouvait admettre la coexistence d'une croyance authentique et incontestable avec le désordre des mœurs et l'infidélité à la morale. Aujourd'hui plus que jamais c'est aux fruits que l'on juge de la bonté de l'arbre et le plus mauvais service que les catholiques puissent rendre à leur religion c'est de ne pas en observer les préceptes. On ne saurait trop méditer les paroles si justes que Pie XI écrit à ce sujet :

Même dans les pays catholiques, un trop grand nombre de personnes ne sont pour ainsi dire que des catholiques de nom. Tout en observant plus ou moins fidèlement les pratiques les plus essentielles de la religion qu'ils se vantent de professer, un trop grand nombre n'ont pas le souci de perfectionner leurs connaissances religieuses, d'acquérir des convictions plus intimes et plus profondes ; ils s'appliquent encore moins à vivre de telle sorte qu'à l'apparence extérieure corresponde vraiment la beauté intérieure d'une conscience droite et pure, comprenant et accomplissant tous ses devoirs sous le regard de Dieu. Cette religion de façade, vaine et trompeuse apparence, déplaît souverainement au Divin Sauveur, car Il veut que tous adorent le Père « en esprit et en vérité ». Celui qui ne vit pas véritablement et sincèrement la foi qu'il professe ne saurait résister longtemps au vent de persécution et à la tempête violente qui souffle aujourd'hui ; il sera misérablement emporté par le nouveau déluge qui menace le monde, et, tout en se perdant lui-même, il fera du nom chrétien un objet de dérision.

Mais dans les conditions présentes ce devoir de vivre sa foi comporte, ajoute le Souverain Pontife, l'observation de deux préceptes de Notre-Seigneur : le détachement des biens de la terre et la loi de charité :

Cette leçon est plus nécessaire que jamais, à notre époque de matérialisme avide des biens et des jouissances terrestres. Tous les chrétiens, riches ou pauvres, doivent tenir toujours leurs regards fixés vers le ciel, et ne jamais oublier que « nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir ». Les riches ne doivent pas mettre leur bonheur dans les biens de la terre ni consacrer le meilleur de leur effort à la conquête de ces biens ; mais qu'ils se considèrent comme de simples administrateurs tenus de rendre des comptes au Maître suprême, qu'ils se servent de leurs richesses comme de moyens précieux que Dieu leur accorde pour faire du bien ; qu'ils ne manquent pas de distribuer leur superflu aux pauvres, selon le précepte évangélique. Sinon, ils verront se réaliser pour eux-mêmes et leurs richesses le jugement sévère de l'apôtre saint Jacques : « A vous maintenant, riches ! Pleurez, éclatez en sanglots à la vue des misères qui vont fondre sur vous. Vos richesses sont pourries et vos vêtements sont mangés de vers. Votre or et votre

argent se sont rouillés, et leur rouille rendra témoignage contre vous, et comme un feu dévorera vos chairs. Vous avez amassé des trésors de colère dans les derniers jours ».

Quant aux pauvres, tout en cherchant selon les lois de charité et de justice à se pourvoir du nécessaire et même à améliorer leur sort, ils doivent toujours rester, eux aussi, « des pauvres en esprit », plaçant dans leur estime les biens spirituels au-dessus des biens et des jouissances terrestres. Qu'ils se souviennent qu'on ne réussira jamais à faire disparaître de ce monde les misères, les douleurs et les tribulations, qu'à cette loi personne n'échappe, pas même ceux qui en apparence semblent très heureux. Il faut donc à tous la patience, cette patience chrétienne qui réconforte le cœur par les promesses divines d'un bonheur éternel.

Le second précepte est celui de la charité chrétienne :

Mais il y a un remède encore plus efficace, qui doit atteindre plus directement le mal actuel, c'est le précepte de la charité. Nous voulons parler de cette charité chrétienne « patiente et bonne », qui sait éviter les airs de protection humiliante et toute ostentation ; charité qui, depuis les débuts du Christianisme, a gagné au Christ les plus pauvres d'entre les pauvres, les esclaves. Nous remercions tous ceux qui se sont dévoués et se consacrent encore aux œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle, depuis les Conférences de Saint-Vincent de Paul jusqu'aux grandes organisations de service social récemment établies. A mesure que les ouvriers et les pauvres ressentiront les bienfaits de cet esprit d'amour, animé par la vertu du Christ, ils se dépouilleront de ce préjugé que le Christianisme a perdu de son efficacité et que l'Eglise est du côté de ceux qui exploitent le travail.

Mais quand Nous voyons cette foule d'indigents accablés par la misère et pour des causes dont ils ne sont pas responsables, et à côté d'eux, tant de riches qui se divertissent sans penser aux autres, qui gaspillent des sommes considérables pour des choses futiles, Nous ne pouvons Nous empêcher de constater avec douleur que non seulement la justice n'est pas suffisamment observée, mais que le commandement de la charité reste encore incompris et n'est pas vécu dans la pratique quotidienne. Aussi, Vénérables Frères, nous désirons que par la parole et la plume on s'attache à faire mieux connaître ce précepte divin, signe précieux et marque distinctive des vrais disciples du Christ. En nous apprenant à voir Jésus lui-même dans ceux qui souffrent, la charité nous fait un devoir d'aimer nos frères comme le Divin Sauveur nous a aimés, jusqu'au renoncement, et, s'il le faut, jusqu'au sacrifice de la vie. Que l'on médite souvent les paroles consolantes mais en même temps terribles que le Juge Suprême prononcera dans la sentence du Jugement dernier : « Venez, les bénis de mon Père : car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire. — En vérité, je vous le dis, toutes les fois que vous l'avez fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ». Et d'autre part : « Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel : car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'ai eu soif, et vous ne m'avez pas donné à boire. — En vérité, je vous le dis, chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait.

Ainsi donc, pour mériter la vie éternelle, pour être en mesure de secourir efficacement les pauvres, il faut revenir à une vie plus modeste, renoncer aux plaisirs, souvent coupables, que le monde actuel offre si abondamment, en un mot, s'oublier soi-même par amour du prochain. Le « commandement nouveau » (comme l'appelle Notre-Seigneur), la charité chrétienne contient une puissance divine de régénération ; si on l'observe fidèlement, elle fera naître dans les âmes une paix intérieure que le monde ne connaît pas ; elle apportera un remède efficace aux maux qui tourmentent l'humanité.

Puis, après s'être étendu sur les devoirs qu'impose l'observation de la justice sociale, le Pape conclut :

Que les esprits soient éclairés par la sûre lumière de la doctrine catholique ; que les volontés soient inclinées à la suivre et à l'appliquer, comme norme de la vie morale, par l'accomplissement consciencieux des multiples devoirs sociaux ! On combattra ainsi cette incohérence, cette discontinuité dans la vie chrétienne, que Nous avons déplorée tant de fois, et qui fait que certains hommes, apparemment fidèles à remplir leurs devoirs religieux, mènent, avec cela, par un déplorable dédoublement de conscience, dans le domaine du travail, de l'industrie ou de la profession, dans leur commerce ou leur emploi, une vie trop peu conforme aux exigences de la justice et de la charité chrétiennes ; d'où scandale pour les faibles, et facile prétexte offert aux méchants de jeter sur l'Eglise elle-même le discrédit.

On remarquera l'énergie avec laquelle Pie XI insiste ensuite sur la consigne, pour le prêtre, d'aller à l'ouvrier, spécialement à l'ouvrier pauvre, et en général aux pauvres.

C'est avec une paternelle complaisance que Nous saluons le zèle industrieux de tant d'évêques et de prêtres, qui inventent, qui essayent (toujours avec les précautions voulues) de nouvelles méthodes d'apostolat mieux adaptées aux exigences modernes. Mais tout cela est encore trop peu pour les besoins de l'heure présente. Quand la patrie est en danger, tout ce qui n'est pas strictement indispensable ou directement ordonné à la pressante nécessité de la défense commune passe au second plan. Ainsi, dans le cas présent, toute autre œuvre, si belle, si bonne qu'elle soit, doit céder la place devant la nécessité vitale de sauver les bases même de la foi et de la civilisation chrétienne. Que les prêtres donc, dans les paroisses, sans préjudice bien entendu de ce que réclame le soin ordinaire des fidèles, que les prêtres réservent la plus grande et la meilleure partie de leurs forces et de leur activité pour regagner les masses ouvrières au Christ et à l'Eglise et pour faire pénétrer l'esprit chrétien dans les milieux qui y sont le plus étrangers. Ils trouveront dans les masses populaires une correspondance, une abondance de fruits inattendue, qui les récompensera du pénible labeur des premiers défrichements...

Mais le plus efficace moyen d'apostolat auprès des pauvres et des humbles est l'exemple du prêtre, l'exemple de toutes les vertus sacerdotales, telles que Nous les avons décrites dans notre Encyclique *Ad catholici sacerdotii;* dans le cas présent, ce qu'il faut surtout, c'est un exemple lumineux de vie humble, pauvre, désintéressée, copie fidèle de la vie du divin Maître, qui pouvait proclamer avec une franchise divine : « Les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel ont des nids, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête ». Un prêtre qui est vraiment évangéliquement pauvre et désintéressé fait des miracles de bien au milieu du peuple : tel un saint Vincent de Paul, un Curé d'Ars, un Cottolengo, un Don Bosco et tant d'autres. Au contraire, un prêtre avare et intéressé, comme nous l'avons rappelé dans l'Encyclique citée plus haut, même s'il ne se jette pas, comme Judas, dans l'abîme de la trahison, sera tout au moins un vain « airain sonore » et une inutile « cymbale retentissante », trop souvent même un obstacle au bien plutôt qu'un instrument de grâce parmi le peuple. Et si le prêtre séculier ou régulier a par office l'administration de biens temporels, qu'il se souvienne que non seulement il doit scrupuleusement observer les prescriptious de la charité et de la justice, mais encore se montrer, d'une façon toute spéciale, un vrai père des pauvres.

Déjà, dans l'encyclique *Mit brennender Sorge,* le Pape avait formulé des leçons analogues, en particulier sur la nécessité de vivre son catholicisme.

Dans Notre Encyclique sur le Sacerdoce, Nous avons attiré l'attention avec une insistance pressante sur le devoir sacré, pour tous ceux qui appartiennent à l'Eglise, et surtout pour tous ceux qui font partie de l'état sacerdotal et religieux, et de l'apostolat laïque, de mettre leur foi et la conduite de leur vie dans cette harmonie qu'exige la loi de Dieu et que réclame l'Eglise avec une exigence inlassable. Et aujourd'hui encore Nous répétons avec une gravité profonde : il ne suffit pas de faire partie de l'Eglise du Christ. Il faut encore être un membre vivant de cette Eglise, en esprit et en vérité. Et ne le sont que ceux qui se maintiennent en état de grâce et vivent continuellement en présence de Dieu, dans l'innocence ou dans une sincère et effective pénitence. Alors que l'Apôtre des Nations, le « vase d'élection », réduisait son corps en esclavage sous la verge de la mortification, afin de n'être pas lui-même réprouvé après avoir prêché aux autres, peut-il y avoir, pour ceux à qui sont confiés la mise en valeur et l'accroissement du Royaume de Dieu, une autre méthode de travail que celle qui unit le plus intimement leur apostolat et leur propre sanctification? Ainsi seulement l'on peut montrer à l'humanité d'aujourd'hui et en première ligne aux contradicteurs de l'Eglise que le « sel de la terre », que le levain du Christianisme ne s'est pas affadi, mais qu'il est apte et tout prêt à apporter aux hommes d'aujourd'hui, prisonniers du doute et de l'erreur, plongés dans l'indifférence et l'abandon, las de croire et éloignés de Dieu, le renouvellement et le rajeunissement spirituel dont ils ont — qu'ils en conviennent ou

non — un besoin plus pressant que jamais. Une chrétienté ayant repris conscience d'elle-même dans tous ses membres, rejetant tout partage, tout compromis avec l'esprit du monde, prenant au sérieux les commandements de Dieu et de l'Eglise, se conservant dans l'amour de Dieu et l'efficace amour du prochain, pourra et devra être pour le monde, malade à mort, mais qui cherche qu'on le soutienne et qu'on lui indique sa route, un modèle et un guide, si l'on ne veut pas qu'une indicible catastrophe, un écroulement dépassant toute imagination ne fonde sur lui.

Toute réforme vraie et durable, en dernière analyse, a eu son point de départ dans la sainteté, dans des hommes qui étaient enflammés et poussés par l'amour de Dieu et du prochain. Généreux, prêts à écouter tout appel de Dieu et à le réaliser aussitôt en eux, et cependant sûrs d'eux-mêmes parce que sûrs de leur vocation, ils ont grandi jusqu'à devenir les lumières et les rénovateurs de leur temps. Là, au contraire, où le zèle réformateur n'a pas jailli de la pureté personnelle, mais était l'expression et l'explosion de la passion, il a troublé au lieu de clarifier, détruit au lieu de construire, et il a été plus d'une fois le point de départ d'aberrations plus fatales que les maux auxquels il comptait ou prétendait remédier. Certes « l'esprit de Dieu souffle où il veut » : des pierres, il peut faire surgir ceux qui préparent les voies à la réalisation de ses desseins. Il choisit les instruments de sa volonté d'après ses propres plans et non d'après ceux des hommes. Mais Celui qui a fondé l'Eglise, qui l'a appelée à l'existence sous le souffle de la Pentecôte, ne saurait briser les assises fondamentales de l'institution du salut voulue de Lui-même. Quiconque est mû par l'esprit de Dieu a spontanément l'attitude qu'il convient, intérieurement et extérieurement, vis-à-vis de l'Eglise, ce fruit sacré de l'arbre de la Croix, ce don fait par l'Esprit de Dieu, le jour de la Pentecôte, au monde désorienté.

On ne manquera pas de donner toute l'attention qu'il demande au passage où le Pape explique les rapports indissolubles entre la foi en Dieu et la moralité.

Sur la foi en Dieu, gardée intacte et sans tache, repose la moralité de l'humanité. Toutes les tentatives pour ôter à la morale et à l'ordre moral, le fondement, solide comme le roc, de la foi et pour les établir sur le sable mouvant des règles humaines, conduisent tôt ou tard individus et sociétés à la ruine morale. L'insensé qui dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu, marchera dans les voies de la corruption morale. Le nombre de ces insensés, qui aujourd'hui entreprennent de séparer Moralité et Religion, est devenu légion. Ils ne voient pas ou ne veulent pas voir que bannir le Christianisme confessionnel, c'est-à-dire la conception claire et précise du Christianisme, de l'enseignement et de l'éducation, de l'organisation de la vie sociale et publique, c'est aller à l'appauvrissement spirituel et à la décadence. Aucune puissance coercitive de l'Etat, aucun idéal purement humain, si noble et si élevé soit-il en lui-même, ne sera jamais capable de remplacer en fin de compte les suprêmes et décisives impulsions que

donne la foi en Dieu et au Christ. Si, à celui qui est appelé à faire les plus grands sacrifices, à immoler son « moi » au bien commun, on ôte l'appui de l'éternel et du divin, la foi réconfortante et consolante au Dieu qui récompense tout bien et punit tout mal, alors, pour un grand nombre, le résultat final sera, non pas l'acceptation du devoir, mais la fuite devant lui. La consciencieuse observation des dix commandements de Dieu et des préceptes de l'Eglise (qui ne sont, eux, que des déterminations pratiques des règles de l'Evangile) est pour chaque individu une incomparable école de discipline individuelle, d'éducation morale et de formation du caractère, une école qui exige beaucoup, mais pas trop. Le Dieu plein de bonté, qui, comme législateur, dit : « Tu dois », donne aussi par Sa grâce « le pouvoir et le faire ». Laisser inutilisées des forces de formation morale d'une efficacité aussi profonde, les exclure même positivement de l'éducation du peuple, c'est contribuer d'une façon injustifiable à la sous alimentation religieuse de la nation. Livrer la morale à l'opinion objective des hommes, qui change suivant les fluctuations des temps, au lieu de l'ancrer dans la sainte volonté du Dieu éternel et dans ses commandements, c'est ouvrir la porte toute grande aux forces destructrices. L'abandon, qui en résulte, des éternels principes d'une morale objective, pour l'éducation des consciences, pour l'ennoblissement de tous les domaines et de toutes les organisations de la vie, c'est un péché contre l'avenir du peuple, un péché dont les générations futures devront goûter les fruits amers.

Et qui lirait sans émotion cet appel à la jeunesse, où s'allient si admirablement une parfaite compréhension de ses exigences dans l'ordre temporel et le souci de lui montrer jusqu'où dans l'ordre spirituel elle doit s'élever, si elle veut être digne de sa vocation divine?

Nul ne songe, certes, à barrer la route qui doit conduire la jeunesse allemande à la constitution d'une vraie communauté ethnique, dans le noble amour de la liberté, l'inviolable fidélité à la patrie. Ce contre quoi Nous Nous élevons, et Nous devons Nous élever, c'est l'antagonisme volontairement et systématiquement suscité entre ces préoccupations d'éducation nationale et celles du devoir religieux. Voilà pourquoi nous crions à cette jeunesse : Chantez vos hymnes à la liberté, mais n'oubliez pas pour autant la liberté des enfants de Dieu ! Ne laissez pas la noblesse de cette irremplaçable liberté s'avilir dans l'esclavage du péché et de la sensualité. Qui chante l'hymne de la fidélité à la patrie terrestre ne doit pas, par l'infidélité à son Dieu, à son Eglise, devenir un déserteur et un traître à sa patrie céleste.

On vous parle beaucoup de la grandeur héroïque, que l'on oppose consciemment et mensongèrement à l'humilité et à la patience évangéliques, Pourquoi donc vous taire qu'il y a aussi un héroïsme des luttes morales? que la conservation de l'innocence baptismale constitue un haut fait d'héroïsme qui devrait recevoir dans l'ordre religieux et naturel aussi, l'hommage qu'il mérite?

On vous parle beaucoup des faiblesses humaines qui ternissent l'histoire de l'Eglise. Pourquoi donc vous taire les exploits qui jalonnent sa route au cours des siècles, les saints qu'elle a enfantés, la bénédiction qui a découlé pour la civilisation occidentale de l'union vivante entre cette Eglise et votre peuple.

On vous parle beaucoup d'exercices sportifs. Pratiquée avec mesure et contenue dans de justes limites, l'éducation physique est un bienfait pour la jeunesse. Pour ce qui est du temps à y consacrer, on lui donne maintenant trop souvent une telle ampleur qu'on ne tient plus compte ni du développement harmonieux du corps et de l'esprit, ni des égards dus à la vie de famille, ni du précepte de la sanctification du dimanche. Avec une indifférence qui confine au mépris, on enlève au jour du Seigneur son caractère sacré et son recueillement, naguère si conforme aux meilleures traditions allemandes. Nous attendons avec confiance de la jeunesse croyante et catholique, que dans le milieu peu favorable des organisations de l'Etat, elle fasse énergiquement valoir son droit à une chrétienne sanctification du dimanche, que pour l'exercice du corps elle n'oublie pas son âme immortelle, qu'elle ne se laisse pas vaincre par le mal, mais qu'elle vise, au contraire, à triompher du mal par le bien, que sa plus haute et plus sainte ambition demeure celle de remporter la couronne dans le stade de la vie immortelle.

La lettre sur la situation religieuse au Mexique renferme aussi de précieuses leçons sur l'exercice de l'apostolat et l'action catholique, sur les rapports avec les diverses classes sociales. Nous devons également signaler, car l'on a trop fait le silence sur cette partie si importante, les très graves enseignements qui y sont aussi donnés sur les principes généraux, concernant l'activité civile des catholiques, énoncés avec une précision dont on ne retrouve pas l'équivalent dans les documents antérieurs du magistère. Ils n'ont point leur place ici. Mais il ne sera pas inopportun de remarquer que le Pape ne songe nullement à détourner les catholiques de l'action civique : elle a sa place, parallèlement à l'action catholique proprement dite, car un catholique ne saurait en aucune manière être un citoyen diminué. Au contraire, après avoir nettement distingué les deux domaines, Pie XI dit expressément :

L'activité civique des Mexicains se développant avec un esprit noble et élevé obtiendra des résultats d'autant plus efficaces que les catholiques possèderont à un degré plus grand cette vision surnaturelle de la vie, cette éducation religieuse et morale et ce zèle ardent pour l'extension du royaume de Notre-Seigneur Jésus-Christ que l'action catholique s'efforce de donner à ses membres. Cette droite formation du parfait chrétien et citoyen dont les bonnes qualités et les actions restent toutes ennoblies et surélevées par l'élément surnaturel, renferme aussi en elle-même, comme cela ne pouvait manquer, l'accomplissement des devoirs civiques et sociaux.

Ainsi à tous les degrés de l'activité humaine et dans toutes ses manifestations, la vie surnaturelle doit non seulement trouver sa place mais être un ferment et un stimulant. Pas de cloison étanche ni de discontinuité. Dans la vie individuelle comme dans la vie sociale, dans la profession comme dans la cité, le catholicisme doit faire resplendir sa puissance de moralisation, de transformation, de spiritualisation. Sur le plan temporel, il aidera efficacement à réaliser le parfait citoyen, comme le parfait technicien ; sur le plan surnaturel, en sanctifiant l'individu docile à l'appel divin, il le transformera en apôtre par l'action catholique. Du clergé lui-même, appliqué à réaliser de son mieux les consignes de l'heure par un zèle aussi actif que désintéressé, s'appuyant sur l'exemple d'un vie irréprochable et orientée vers le salut des plus pauvres, il fera un instrument merveilleux pour rénover le monde et le ramener à son vrai maître, Jésus-Christ.

Ferdinand Cavallera.

COMPTES RENDUS

E. Raitz von Frentz. — *Selbstverleugnung, Eine aszetische Monographie*, Einsiedeln, Benziger, 1936, in-8, pp. 336, Fr. suiss., 4.85.

Le sous-titre ajouté par le P. R. von Frentz au livre qu'il vient de publier en marque très bien le caractère : c'est une fort bonne monographie sur un des points fondamentaux de l'ascétique chrétienne. Il ne faudra donc pas attendre de ce volume des recherches exhaustives sur toutes les questions particulières, théologiques, historiques ou psychologiques qui peuvent se poser à propos de la pratique de l'abnégation ; mais on y trouvera sur les principales de ces questions une mise au point claire, précise, très avertie et très exacte ; et pour peu que l'on ait quelque expérience des à peu près, des informations incomplètes, des exposés confus dont se contentent bien des ouvrages, même tout récents, sur les questions de doctrine spirituelle, on estimera que ce n'est pas là un mince mérite, ni un service de peu de valeur rendu à ceux qui ont à s'occuper de ces questions.

Après une première section consacrée à l'abnégation en elle-même, cinq autres traitent de l'humilité, de la pénitence intérieure et extérieure, de la patience et de la douceur, enfin des formes héroïques de l'abnégation, indifférence, martyre et abandon total, offrande totale, vie de victime. Sur chacun de ces divers points, l'auteur confronte les pratiques et les enseignements traditionnels de la spiritualité avec les erreurs condamnées par l'Eglise et les déviations ou exagérations diverses, avec les données récentes de la psychologie et même de l'histoire des religions. Chacun des chapitres est précédé d'une bibliographie, brève, mais bien choisie et précise ; en outre, l'exposé lui-même est richement appuyé de références et de faits. A la fois, on le voit, bon instrument d'information et excellent point de départ pour le travail personnel et les recherches ultérieures.

Impossible, étant donné l'abondance des matières contenues dans ce petit volume, d'entrer dans le détail des questions qui y sont traitées. Je me contenterai donc de m'arrêter un instant sur la partie

générale consacrée à l'abnégation considérée en elle-même. Le P. R. von Frentz fait sienne (p 14) la définition proposée par le P. Zimmermann, à la fois pour les trois notions de victoire sur soi-même (Selbstüberwindung), d'abnégation (Selbstverleugnung) et de mortification (Abtötung) : « une omission ou une action opposée à une inclination personnelle dans un but de perfectionnement moral » (*Lehrbuch der Aszetik*[2], § 36, p. 164). Cette définition a le double avantage de bien souligner que l'abnégation n'est pas un but, mais seulement un moyen, et en même temps d'être assez générale pour permetre de grouper sous un concept commun les attitudes analogues des spiritualités philosophiques et non chrétiennes en même temps que notre authentique abnégation chrétienns. Son inconvénient est précisément cette généralité et le point de vue trop exclusivement « moral » auquel elle se place. Très justement, le P. R. von Frentz prend comme point de départ de toute son exposition la consigne du Christ dans Mt. 16. 24 : « Si quis vult post me venire, abneget semetipsum » ; et, non moins justement, il souligne à diverses reprises que, si les philosophes païens ont connu un vrai renoncement aux appétits inférieurs, ils n'ont pas connu notre abnégatien chrétienne au sens propre et plein de ce mot ; c'est même en partie par là qu'il explique comment S. Thomas dans sa IIa IIæ, s'inspirant, dans sa classification des vertus morales, des cadres hérités de la philosophie ancienne, n'y fait pas une place spéciale à l'abnégation (p. 54). Mais alors on peut se demander s'il n'y aurait pas lieu, à côté de la définition d'une certaine « abnégation morale », analogue simplement à l'abnégation proprement chrétienne, de donner pour celle-ci une définition plus précise dans laquelle entrerait précisément le « Si quis vult post me venire » de Notre-Seigneur, dans laquelle le renoncement à nos inclinations égoïstes, non seulement inférieures, mais même spirituelles, serait nettement marqué non plus comme simple moyen de perfectionnement moral, mais comme condition du domaine de la charité dans l'âme, de l'union profonde de cette âme avec le Christ. Il me semble, en effet, que l'incorporation au Christ pour atteindre notre fin dernière de la gloire surnaturelle rendue à Dieu dans la vision béatifique, domine et conditionne toute la pratique chrétienne de l'abnégation, en sorte que entre elle et les mortifications ou renoncements non chrétiens, il n'y a plus qu'une analogie de fond assez lointaine, malgré les similitudes de pratiques concrètes.

Et c'est pour cela aussi que, malgré les intéressantes et pénétrantes remarques du P. F. von Frentz, j'hésiterais à le suivre pour faire de l'abnégation une vertu morale chrétienne, comme la prudence ou l'humilité. Je serais plus porté à n'y voir que le côté négatif de la charité elle-même, s'étendant à toutes les manifestations de

notre activité morale pour les purifier de tout amour-propre désordonné, de toute attache à nous-mêmes qui ne vient pas pleinement se mettre à sa place dans cet *ordo caritatis* que S. Thomas nous détaille à la II-II, q. 26 : toutes les parties de l'abnégation, si bien décrites dans les sections suivantes, sont, à commencer par la vertu d'humilité, fonction de la charité pour tout leur contenu positif : c'est avant tout pour rendre notre cœur libre de se donner à Dieu que nous combattons notre orgueil, pour nous unir au Christ humilié que nous embrassons les humiliations, comme le montre fort bien le P. R. von Frentz. Pour l'abnégation de soi, comme pour tout ce qui participe immédiatement à l'ordre de la charité, de l'amitié surnaturelle avec Dieu, nous ne pouvons nous former une idée pleine et juste qu'en dépassant complètement les horizons de la simple morale naturelle, même la plus haute.

On le sentira vivement en parcourant dans le présent livre les sections successives où sont étudiées les principales formes que revêt l'abnégation chrétienne, en face des pratiques parfois extérieurement très semblables que nous fait connaître l'histoire des religions, et à la lumière des meilleures données de la psychologie. Par là, cet ensemble de questions brièvement traitées et un peu tassées, devient fort suggestif. Sa lecture aidera beaucoup à se faire une idée plus concrète de ce qu'est l'abnégation et de la place qui lui revient dans la vie chrétienne.

Joseph DE GUIBERT, SJ.

M. T.-L. Penido. — *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations.* Paris, Téqui, s. d. (1936), in-8, VI-244 p. (Col. Cours et Documents de Philosophie).

Mgr A. Bros. — *L'ethnologie religieuse. Introduction à l'étude comparée des religions.* Paris, Bloud et Gay, 2e édition (1935), in-8, VIII-320 p. Prix : 30 fr.

Les deux ouvrages que nous réunissons ici n'ont pas le même objet, mais ils ont le même souci d'objectivité et le même esprit de méthode. Trop d'intérêts se trouvent engagés dans les problèmes que pose le fait religieux, pour que la faveur même dont ils jouissent auprès des savants modernes n'ait contribué à en obscurcir les données au moins autant qu'à en révéler la complexité. Une remarque de Mgr A. Bros indique très exactement d'où naissent les divergences non seulement dans l'interprétation et la systématisation des faits, mais dans leur simple observation : « L'erreur des solutions des ra-

tionalistes ne provient nullement de leur érudition ou de l'état des connaissances ethnologiques actuelles. Ces erreurs relèvent toutes d'une philosophie qui inspire une mauvaise méthode » (p. 6). Le théologien spirituel ne peut manquer de s'intéresser aux efforts accomplis sur le plan des sciences positives pour élaborer une saine méthodologie qui lui procure des éléments de comparaison soigneusement vérifiés, mais surtout le défende contre les affirmations injustifiées de la science dite indépendante.

I. — A cet égard, le volume de M. Penido, par son chapitre I, nous fournit une critique aussi judicieuse que consciencieusement informée des prétentions de cette science aux prises avec le problème religieux. Combien est illusoire cette « indépendance » tant vantée, il n'a pas de peine à le montrer. On ne dégage que trop aisément les postulats extra-scientifiques qu'impliquent les théories d'un Flournoy, d'un Leuba, d'un Wundt ou de H. Delacroix. La première exigence d'une saine méthode est d'en convenir. Ainsi font par exemple W. James et le P. Maréchal.

La critique du « psychologisme » réfractaire à toute intervention extrinsèque au seul processus psychologique amène M. Penido à définir les rapports de la psychologie religieuse de type empirique avec la philosophie et la théologie. Ces deux sagesses supérieures, il est vrai, ne sauraient imposer au psychologue expérimental les principes *constitutifs* de sa science, mais il est nécessaire qu'elles lui fournissent les principes *régulateurs,* les *orientations* indispensables à ses recherches dans un domaine qui, pour une grande part, échappe à l'observation directe ; indispensables surtout pour lui permettre de discerner la valeur du phénomène observé et d'en interpréter les caractères superficiels eux-mêmes.

Est-ce interdire au psychologue expérimental l'étude des actes religieux ? M. Penido oppose aux objections de Max Scheler dans son grand ouvrage : *Vom Ewigen im Menschen*, des conceptions méthodologiques qui s'appuient sur les études si pénétrantes de M. J. Maritain. Une psychologie empirique distincte de la psychologie de type philosophique (H. Bergson) ou théologique (S. Thomas dans le traité des passions) lui paraît légitime. C'est une science qui décrit « les apparences subjectives de l'acte religieux » (p. 12), pour ensuite les expliquer non pas dans leurs causes (philosophie), mais dans leurs « conditionnements », dans leurs « connexions empiriques constantes ». Cette « explication » sera sans doute superficielle, inadéquate : elle se tiendra en deçà des essences et ne prétendra pas aux certitudes métaphysiques. Elle autorise pourtant des généralisations utiles, pourvu toutefois qu'elle accepte les phénomènes dans leur intégrité objective. Peu de lignes suffisent pour faire bonne justice du béhaviorisme quand il refuse l'introspection et invente une

psychologie d'où la conscience se voit éliminée (p. 3-4). La psychologie empirique au sens de M. Penido ne déforme pas le phénomène religieux comme le prétend Scheler : elle reconnaît son « intentionnalité », son orientation transcendante vers un objet dont elle réserve à d'autres disciplines, cependant, d'approfondir la vérité et la valeur (p. 14).

Le problème où le psychologue expérimental rencontre le théologien est autrement délicat. C'est celui des rapports de la nature avec le surnaturel. Le psychologue n'empiète-t-il pas sur le domaine de la grâce quand il prétend expliquer la conversion par exemple (P. Mainage) en se référant à des causes purement humaines ? N'est-ce pas « travailler à éliminer Dieu » (abbé Michelet) que d'admettre la possibilité d'une activité subconsciente dans la religion ? M. Penido répond qu'il n'en est rien, pourvu qu'on se garde de confondre grâce et miracle. Le surnaturel essentiel, la grâce, échappe totalement à l'observation du psychologue, mais il respecte l'instrumentalité de la nature et par conséquent le libre jeu des mécanismes psychiques dans lesquels il s'insère. Lorsqu'il s'agit du miracle, le conflit peut exister, remarque M. Penido, « non pas précisément entre la psychologie et la théologie, mais entre certains *postulats* dont se sert le psychologue et les vérités chrétiennes » (p. 30), si le psychologue s'obstine à vouloir expliquer l'inexplicable ou à nier ce qu'il ne peut expliquer.

L'hypothèse d'une incubation subconsciente ne devrait effaroucher le théologien que si elle impliquait nécessairement quelque interprétation extra-scientifique telle qu'en ont proposé les modernistes. Hors ce cas, cette hypothèse ne ferait qu'avancer sans inconvénient le point d'insertion de la grâce dans l'activité psychologique.

En face de l'acte surnaturel, que peut en définitive le psychologue expérimental ? La théologie lui interdit d'en dénoncer avec certitude le caractère surnaturel ; l'induction des effets aux causes ne peut être ici que conjecturale. S'il s'agit d'effets miraculeux, sa compétence ne dépassera pas la description des faits psychologiques, l'ébauche d'explications fragmentaires, nécessairement incomplètes et tenues pour telles. S'il s'agit d'effets non miraculeux, c'est tout le côté « matériel » de la vie religieuse qui constitue le domaine du psychologue ; le côté « formel », la grâce, est du ressort exclusif de la théologie.

L'ouvrage de M. Penido, on pouvait s'y attendre, aboutit plutôt à limiter le champ du psychologue qu'à faire valoir ses ressources. Une critique sévère du « psychologisme » s'impose. On eût aimé pourtant qu'il marquât plus explicitement le secours que la théologie est en droit d'attendre de la psychologie expérimentale. L'affirmation

des autorités les plus compétentes (p. 6) ne saurait tenir lieu de quelques exemples concrets.

Nous nous sommes étendus sur ce premier chapitre qui nous a paru le plus instructif pour nous. Deux autres chapitres (le 2e et le 4e) sont consacrés à des sujets de psychologie qui débordent le cadre de la spiritualité proprement dite : l'un étudie la « typologie de la conversion », l'autre, « l'intuition naturelle de Dieu ». Le chapitre 3 sur les « théories pathologiques de l'ascétisme » vise particulièrement P. Janet et les psychanalystes freudiens. Enfin un chapitre constructif (chapitre 5) se réfère au cas si passionnant de Marie de l'Incarnation Ursuline. Malgré le grand ouvrage de M. P. Renaudin (cf. *RAM*, 1936, p. 423), qu'il n'a pu utiliser, la brève esquisse que nous offre M. Penido ne perd pas de son prix. On y trouve une mise en œuvre pénétrante et réservée des principes élucidés dans le chapitre 1.

II. — L'ethnologue reçoit plus du psychologue de la religion qu'il ne lui rend. Encore faut-il qu'il n'exclue ni n'exagère le concours qu'il en attend. Les règles que propose Mgr Bros sont celles d'une saine investigation ethnologique dans le champ si vaste des faits religieux. Nous ne glanerons que quelques-unes des conclusions de son ouvrage, dont le théologien spirituel nous paraît devoir tirer un profit particulier.

Retenons tout d'abord que le « préjugé » théologique ne saurait disqualifier a priori l'ethnologue. Nous l'avons dit, il serait illusoire de prétendre aborder l'étude des faits, l'esprit vide de toute conception préalable : « Croyant et incroyant se trouvent, du point de vue de l'observation, dans une position analogue » (p. 107). Mais Mgr Bros croit pouvoir aller plus loin : les connaissances et croyances religieuses de l'observateur l'aident à comprendre les faits sur lesquels il travaille. Certains rites qu'on rencontre chez les Primitifs ne s'interprètent correctement que par comparaison avec des manifestations analogues de la piété catholique. Ainsi, par exemple, la confession que l'on observe chez les peuplades du Dahomey ou du Kikuyu. Mgr Bros relève telle explication sociologique du rite sacrificiel qui ne va à rien moins qu'à le vider de son idée religieuse, faute d'avoir tenu compte du besoin spirituel auquel il correspond (p. 110). Sans doute, le croyant doit se tenir en garde contre le penchant qui le porterait à mêler aux religions primitives ses propres idées ou sentiments. La religion du catholique « intégralement moralisée », « pleinement cohérente et intellectualisée » l'incitera peut-être à avancer des assimilations suspectes. Mais il n'est que trop fréquent de trouver dans les travaux des savants positivistes de semblables errements.

La prétention du rationalisme est, en tout cas, irrecevable lors-

qu'elle exclut a priori toute possibilité de révélation surnaturelle, toute intervention de la liberté humaine. Le chapitre que Mgr Bros consacre à l'animisme de Tylor (c. 9) est à cet égard très instructif. Le déterminisme et l'évolutionisme en sont les deux présupposés. Les simplifications et les paralogismes de la méthode s'inspirent trop manifestement de la « profonde horreur » que l'auteur avoue éprouver à l'égard de l'Eglise romaine (p. 256).

Un autre abus du rationalisme est de négliger totalement l'influence des spontanéités humaines dans le développement des civilisations. Le rôle des initiateurs religieux qui sont à l'origine de certaines transformations brusques ne peut être méconnu (p. 65). C'est de cet angle évidemment qu'éclatent les invraisemblances et les lacunes du sociologisme. La critique de ce système (p. 285-296) articulée du point de vue ethnologique intéresse le théologien spirituel dans la mesure où elle condamne, au nom des règles même de l'observation, les assimilations ou les affirmations gratuites de dépendances qui tendent à détruire la transcendance de la religion révélée (p. 287).

C'est à la méthode historico-culturelle dont le R. P. Schmidt est le représentant le plus connu que se rallie Mgr Bros. Les pages où il l'expose mettent en relief à la fois l'intérêt et la complexité de l'ethnologie religieuse (p. 218-242). Définie strictement « science des faits religieux observables chez les peuples primitifs » (p. 15), cette science apporte au théologien une contribution dont nous avons indiqué surtout l'aspect négatif et critique. Elle lui propose aussi certains éléments positifs qu'il peut intégrer à ses synthèses doctrinales elles-mêmes. Le sentiment religieux a des traits permanents qui tiennent à la psychologie constante de l'homme ; il y a dans l'expression de ce sentiment des signes qui se répètent et peuvent prêter à des confrontations éclairantes. Certains concepts — celui de religion, de prière, de sacrifice — trouvent à se vérifier et à se préciser dans l'observation des Primitifs aussi bien que des types évolués de religions. La connaissance de tout le côté « matériel » de notre spiritualité chrétienne ne peut que s'enrichir des observations et même des systématisations légitimes de l'ethnologie. Sa transcendance n'en sortira que plus éclatante. C'est pourquoi l'Introduction de Mgr A. Bros mérite le succès qu'affirme sa seconde édition.

M. Olphe-Galliard.

J. Dagens. — *Correspondance du cardinal Pierre de Bérulle*, tome 1er, 1599-1618. Paris, Desclée de Brouwer ; Louvain, Bureaux de la Revue d'Histoire ecclésiastique,

in-8, XLVIII-354 p., trois illustrations ; avec les deux autres volumes à paraître, prix d'ensemble 450 fr. belges.

Avec ce premier volume, M. Dagens, professeur français de l'Université catholique de Nimègue, commence à donner au public le fruit de ses longues et patientes recherches sur la correspondance de Bérulle. Ce n'est là d'ailleurs qu'une partie de la vaste tâche qu'il a entreprise puisqu'il nous fait entrevoir, avec la possibilité d'une édition d'autres œuvres inédites ou devenues presque introuvables, la publication d'une étude importante sur Bérulle lui-même et son rôle « dans la restauration du catholicisme français au début du XVII[e] siècle ». En attendant une notice succincte mais très précise d'où sont éliminées « toutes références et toutes discussions critiques » ouvre ce premier volume et permet d'en rattacher facilement le contenu à l'ensemble de l'activité bérullienne.

Elle est suivie d'une note de deux pages sur la Correspondance qui, je le dirai franchement, cause une déception. Il y a sans doute l'essentiel sur l'utilité de l'œuvre et la méthode suivie par l'éditeur, sur les défectuosités des anciennes éditions ; nous aurions aimé à avoir quelques détails sur les sources auxquelles a puisé M. Dagens. Il nous dit simplement : « Nous publions toutes les lettres de Bérulle que nous avons pu retrouver » et il nous faut recourir à la notice d'ailleurs fort nette qui accompagne chaque lettre pour savoir où elle a été découverte quand elle n'existe pas déjà dans des recueils antérieurs. Tout en lui étant très reconnaissant pour ces indications qui mettent à même d'ailleurs d'apprécier avec quelle conscience M. Dagens s'est acquitté de sa tâche, nous aurions volontiers lu dans l'introduction quelques renseignements d'ensemble sur les collections manuscrites de lettres bérulliennes, les dépôts qui les renferment, les collections publiques ou privées consultées, etc.

Retenons du moins, parmi les trop rares détails signalés, que la nouvelle publication comporte sept cent cinquante lettres de Bérulle, alors qu'il n'y en a que deux cent trente-six dans l'édition de 1644, auxquelles Migne n'a ajouté que des fragments publiés par Tabaraud dans sa vie de Bérulle. C'est donc un apport nouveau qui triple le nombre des documents. Mais là ne se borne pas le mérite de cette édition. Les lettres déjà publiées l'avaient été en vue de l'édification et de plus elles étaient retouchées pour le style par Gibieuf et Bourgoing. Il a donc fallu rétablir l'original c'est-à-dire non seulement rendre à Bérulle son vrai texte, mais remplacer la construction trop souvent artificielle due aux premiers éditeurs par la vraie teneur des lettres. En effet, on avait trop souvent groupé ensemble sous un même titre et comme dans un développement tout uni, des fragments de provenance diverse ou au contraire on avait dispersé, comme

autant de lettres distinctes, des parties d'une même lettre. M. Dagens a adopté à ce propos la seule solution acceptable : il présente la correspondance dans l'ordre chronologique en ne négligeant aucune des indications : destinataire, date, etc., susceptibles de nous éclairer sur les circonstances auxquelles se rattache chaque lettre et de les mettre pleinement en valeur. On devine combien elles gagnent en vie et en intérêt, grâce aussi à l'annotation diligente identifiant les personnages cités ou résumant sobrement ce qu'il faut savoir sur les faits dont elles parlent. M. Dagens a inséré à leur place les lettres les plus importantes adressées à Bérulle « quand elles étaient inéditss ou peu accessibles ». On ne s'en plaindra pas, on sera plutôt tenté de regretter qu'il ne leur ait point fait part plus large encore. Je n'ai à ce sujet d'ailleurs qu'une légère critique à formuler. Le plus souvent quand il s'agit de textes espagnols, M. Dagens utilise des traductions déjà existantes : il y aurait eu avantage çà et là à les revoir de plus près, car ces traductions ne sont pas toujours d'une exactitude suffisante.

Le volume actuel donne ainsi 193 pièces qui s'échelonnent de 1599 à 1618. C'est dire qu'elles concernent une période très féconde de l'activité de Bérulle. Il y aura lieu d'y revenir du point de vue spirituel, quand l'ensemble de la correspondance aura été publié. Notons seulement que les lettres de ce premier tome se rapportent à ses relations avec les jésuites, avant leur retour à Paris, où il était comme leur intermédiaire toujours prêt à mettre à leur disposition sa personne et ses services ; quelques autres lettres continuent les rapports notamment avec le P. Coton ou le P. Suffren. Ce sont ensuite les lettres, parfois si curieuses, sur la fondation du Carmel en France, le récit des démarches de Bérulle en Espagne et la correspondance avec les plus anciennes mères. Un certain nombre d'autres lettres ont trait aux essais de conversion chez les protestants, aux méthodes suivies, aux difficultés à résoudre. Enfin la plus grande partie concerne la fondation même de l'Oratoire, son organisation intérieure et son expansion, l'union avec la congrégation du P. Romillion, les difficultés diverses à propos des établissements projetés. A côté des détails intéressant directement la Congrégation naissante, il n'en manque point qui sont à retenir pour la connaissance générale du milieu religieux de cette époque en pleine effervescence catholique. Ils avivent en nous le désir de voir bientôt paraître avec la suite de la correspondance, l'ouvrage où M. Dagens lui-même, dans l'esprit de vive sympathie pour Bérulle mais aussi de large compréhension, dont témoignent la notice succincte déjà mentionnée et les notes de ce volume, doit mettre en œuvre ces renseignements et bien d'autres, pour dire plus objectivement qu'il n'a été fait jusqu'ici ce que la réforme catholique en France au XVII[e] siècle doit à Bérulle.

Ferdinand Cavallera.

CHRONIQUE

Histoire de la Spiritualité.

— Nous avons fait valoir déjà, à l'occasion des tomes 2 (RAM, 1936, p. 104) et 3 (RAM 1937, p. 103-104), la richesse et la qualité de l'information qui caractérise l'*Histoire de l'Eglise* publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin (Paris, Bloud et Gay). Avant de présenter le tome 4, nous voudrions glaner encore à travers le tome 1 quelques traits de la spiritualité chrétienne à ses débuts. Le P. J. Lebreton et M. J. Zeiller ont su rendre sensible la nouveauté du grand courant de vie intérieure dont l'Eglise visible est à la fois le canal et l'épanouissement. Etroitement impliqués par les données mêmes de la révélation, les principes spirituels et moraux que la tradition systématisera plus tard, sont à puiser dans la vie aussi bien que dans les enseignements de ceux qui en furent les premiers interprètes.

Le P. J. Lebreton parcourt l'histoire évangélique en s'attachant surtout à montrer dans l'œuvre du Christ ce que l'Eglise apportait à des âmes pour lesquelles le caractère intérieur de la religion s'était progressivement estompé. En outre, la transcendance du christianisme tient à son caractère essentiellement christocentrique. C'est ce que l'historien, s'écartant des vues tendancieuses de Harnack, met en bonne lumière en s'appuyant aussi bien sur la prédication du Christ que sur les écrits pauliniens.

Retenons encore pour l'histoire de la spiritualité un détail important : l'Eglise dès ses origines se montre essentiellement spirituelle et hiérarchique, deux notes toujours unies dans les faits comme dans la doctrine. En S. Paul le sens aigu d'une mission personnelle très définie s'allie au plus indiscutable respect pour l'autorité de Pierre. Charisme et autorité se fondent intimement dans la vie d'un S. Ignace d'Antioche, prédicateur d'obéissance et « voyant dont le regard a pénétré dans les cieux » (p. 332).

Les écrits des premiers siècles n'ébauchent que quelques linéaments d'une systématisation doctrinale, mais déjà l'idéal chrétien y est aux prises avec les erreurs que l'histoire de la spiritualité ren-

contre en chacune de ses périodes : il s'agit ici de la gnose dont le dédain de la chair aboutit, comme on sait, aux abus opposés du libertinisme ou d'un ascétisme superstitieux.

La vie chrétienne, elle aussi, est mise sous nos yeux dans sa pureté originelle et dans sa pleine force d'expansion. Elle prend connaissance de son autorité à mesure que les éléments venus de la gentilité l'obligent à se dégager du judaïsme. Le sentiment religieux n'en garde pas moins l'empreinte profonde de ses attaches pré-chrétiennes. L aprière, surtout, reste fidèle aux thèmes traditionnels de la Bible et prolonge dans la liturgie nouvelle l'écho de la prière juive.

Deux témoignages éclatants de la pureté morale des premiers siècles chrétiens nous sont fournis par la propagation du christianisme singulièrement rapide au moins dans certaines régions, et par le nombre des martyrs qui ont effectivement confessé le Christ. M. J. Zeiller estime « relativement fort élevée » la proportion des fidèles qui ont été mis en demeure de choisir entre le martyre ou l'apostasie ; quant à la proportion des défaillances, les documents, comme on pouvait le prévoir, laissent entendre qu'elles diffèrent en nombre selon les parties de l'Empire romain.

Par ailleurs, le chrétien n'apparaît nullement réfractaire à la vie sociale. Les circonstances l'obligent parfois, il est vrai, à un certain effacement, mais il tranche sur son milieu avant tout par la pureté de ses mœurs et un désintéressement insoupçonné du paganisme. L'apologétique chrétienne ne trouve guère de plus éloquent argument à invoquer que le tableau de cette élévation morale des fidèles.

Le tome 4 de la présente *Histoire* embrasse la période qui va de la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. Le concours de quatre spécialistes était nécessaire pour traiter une matière aussi abondante. La belle saison de la patristique occidentale trouve en M. P. de Labriolle un peintre aussi compétent que judicieux. Saint Jérôme n'apparait ici que dans son opposition à l'origénisme. C'est donc autour de S. Augustin qu'il faut suivre l'évolution de la doctrine spirituelle en face de deux mouvements antagonistes : le manichéisme et le pélagianisme. Les travaux de M. de Plinval sur le *corpus pelagianum* le préparaient à nous donner, dans ce volume, une idée nuancée qui explique les premières hésitations puis la violence des réactions du sentiment chrétien devant une piété austère, mais orgueilleuse et individualiste dans son fond.

Il appartenait à M. G. Bardy de nous parler de cet Orient qu'il connaît si bien. Les grands événements dogmatiques l'occupent principalement il est vrai : le nestorianisme, les luttes christologiques qui ont suivi le concile de Chalcédoine, l'histoire de la papauté dans une période riche en faits et en hautes figures pontificales.

Le rôle de Justinien et de Constantinople est retracé par M. Louis

Bréhier, qui laisse pourtant à M. Bardy le soin de reprendre pour le VIe s. l'histoire des Eglises de Perse et d'Arménie, et à M. de Labriolle celui de présenter le double tableau de la culture et de la vie chrétienne en Occident pour faire le pendant d'un chapitre sur la vie chrétienne en Orient dû à sa propre plume.

L'histoire du monachisme ne perd pas dans ce vaste ensemble trop de ses proportions. Nous voyons le mouvement se propager de l'Eglise gallo-romaine aux chrétientés celtiques ; la tradition recueillie à Lérins par S. Patrick s'enrichir en Irlande de notes spécifiques qui lui donnent un cachet propre sans la détacher cependant de ses sources : il s'agit d'une juridiction abbatiale plus étendue que sur le continent et d'une austérité ascétique particulière. Les brèves synthèses que dressent M. Bréhier pour l'Orient, M. de Labriolle pour l'Occident font ressortir les qualités originales de la règle bénédictine et nous expliquent son incomparable succès.

M. O.-G.

— Les trois gros volumes publiés par le R. P. F. X. Calcagno, *Ascetica Ignaziana* (3 vol. in-8, VIII-478 ; VIII-648 ; 392 pp., Turin, Marietti, 1936, L. 37 les trois volumes) ne sont pas un exposé systématique ou historique de l'ascèse ignatienne, mais un commentaire étendu et fort complet des *Exercices spirituels*. Le premier volume, après une introduction sur le livre des *Exercices* commente les divers documents de vie spirituelle qui y sont contenus (méthodes, annotations, additions, règles diverses) ; les deux autres commentent et développent les méditations d'une retraite de trente jours. L'ensemble de l'ouvrage est formé par la réunion d'une longue série d'articles parus dans la revue *Manresa* de Turin et s'adressant aux habitués des retraites fermées. C'est donc un livre destiné moins à l'étude qu'à la pratique des Exercices ; les questions historiques et techniques y sont donc traitées sommairement ; en revanche on y trouvera de façon claire, solide, pratique, un exposé des enseignements du saint, éclairé par une longue expérience de la direction des âmes et de la vie spirituelle. La sagesse prudente des conseils donnés, la fidélité à la pensée de S. Ignace en font un très bon commentaire des Exercices en vue des retraites à donner ou à faire.

J. de G.

— Bien que fort en retard, je ne veux pas laisser de dire un mot du nouveau volume des *Ecrits spirituels et historiques* de la vénérable Marie de l'Incarnation, publié par Dom A. Jamet (t. III, Correspondance, 1, in-8, 418 pp., Paris, Desclée de Brouwer, 1935) : il contient avec l'introduction générale à l'édition de la Correspondance, 113 lettres, fragments ou simples mentions de lettres occupant les années 1635-1644 : la part personnelle de Marie de l'Incar-

nation y est représentée par 30 lettres antérieures au départ pour le Canada en 1639 et par 45 lettres des premières années de mission. Comme le remarque l'éditeur, si nous nous rappelons la confidence faite à son fils par la Vénérable (p. 403) que, pour le seul courrier de 1644, elle avait écrit plus de deux cents lettres, nous sentirons combien ce que nous avons n'est qu'une infime partie de cette correspondance. Et pourtant, non seulement au point de vue historique, ce qui est trop clair, mais aussi au point de vue de la spiritualité qui nous occupe ici, ces lettres sont de première importance, celles surtout qu'elle écrit à son fils. Ces dernières sans doute sont encore dans le volume présent des lettres de conseils d'une mère à son fils encore jeune religieux (né en 1619, il sera ordonné prêtre en 1649), et ne nous offrent pas les confidences de plus tard ; mais ces conseils eux-mêmes dans leur prudente sagesse méritent d'être médités. Un autre intérêt de ces lettres (comme de celles de S. François Xavier) est de nous donner un magnifique exemple de « spiritualité missionnaire », qu'il s'agisse de celles qui éclairent sa *vocation* aux missions, ou de celles qui nous redonnent ses premières impressions et premières expériences. Mises en parallèle avec la relation de 1654, elles constituent un document spirituel de premier ordre, document dont la valeur est rendue encore plus grande par la manière dont il est édité et par les riches notes qui permettent d'en saisir les moindres nuances. Les principes suivis pour l'établissement du texte sont les meilleurs auxquels on pouvait s'arrêter en l'absence des originaux pour la plupart des lettres ; l'ordre chronologique substitué aux divisions par catégories des anciens éditeurs s'imposait évidemment. Puissent les volumes suivants nous mettre au plus tôt en pleine possession des restes si précieux de cette correspondance.

J. de G.

Publications récentes.

L'auteur des *Prières d'un croyant*, M. Marcel Légaut, publie aujourd'hui, sous le titre : *La condition chrétienne* (Paris, Grasset, 1937, in-12, XIV-252 p.), un ouvrage qui est, comme le précédent, le fruit d'une expérience religieuse sans repentance. C'est là un témoignage capable de susciter ou de stimuler la salutaire inquiétude de ceux qui cherchent, d'une foi sincère, la vérité. Plus encore, c'est un appel que tout catholique devra méditer, qu'il gagnera à confronter avec sa propre conception de la vie chrétienne. Pour M. Légaut, elle est essentiellement une « attente ». Par ses visées négatives, il s'en prend à toute attitude statique, satisfaite, routinière et moutonnière du catholique en face des problèmes lourds de toute sa destinée surnaturelle. Il préconise, par contre, avec une conviction conquérante,

un christianisme personnel, conscient de ses responsabilités, fort de ses espérances et de ses expériences vécues. A travers ces méditations, provoquées par l'Evangile, on remarque une préoccupation constante du salut du monde, de l'œuvre rédemptrice à continuer. Aussi Mgr Beaussart, dans une lettre-préface aussi vibrante qu'amicale, a-t-il pu louer l'opportunité des leçons contenues dans cet ouvrage si conforme à l'esprit de l'Action Catholique. En le lisant, on se souviendra qu'il est né d'un contact intime avec des milieux où le catholicisme est trop souvent defiguré, sinon par parti-pris, au moins par référence à ses inévitables contrefaçons.

L'émotion qui pénètre ces pages dénote un fils très attaché à l'Eglise, mais d'autant plus sensible aux rides humaines qu'il reconnaît sur le visage de sa mère. On ne lui en voudra pas d'avoir peut-être trop sous-entendu les aspects réconfortants que présente, grâce à Dieu, l'Eglise militante d'aujourd'hui. Un catholique que sa profession met aux prises quotidiennement avec les objections d'incroyants ou d'adversaires, a, il faut le reconnaître, qualité pour rappeler avec insistance à ses frères dans le Christ leurs responsabilités.

Par ailleurs, l'émouvante piété, l'intelligence aiguë des obligations d'une vie spirituelle authentique, le sens du mystère chrétien perçu jusque dans ses plus mortifiantes manifestations, compenseront l'absence ou l'excessive réserve de certaines notes propres à la dévotion catholique et qui n'ont pas trouvé à s'exprimer. Nous songeons surtout aux touches de la piété mariale qu'inspire une tendresse très simple, heureuse de louer la Vierge immaculée, sans tomber dans la mièvrerie, pour sa beauté même, pour l'apaisement qu'apporte à notre cœur la pensée qu'elle est notre mère (on se rappelle l'admirable poème de P. Claudel : *La Vierge à midi*). Nuances du sentiment filial incluses sans doute dans les effusions qui ponctuent la méditation de M. Légaut, mais qui cèdent ordinairement le pas à la foi très légitime qu'il a dans les exemples et dans l'intercession de Marie. Il nous pardonnera de relever une lacune que nous regrettons sans pourtant rien retrancher à notre reconnaissance pour le bienfaisant témoignage et pour les enseignements que nous offre son livre.

M. O.-G.

— Le petit volume du R. P. J. Grimal SM., *C'est le Christ qui vit en moi* (in-12, XII-186 pp., Lyon, Vitte, 1936) mérite d'être signalé à côté de tant d'autres ouvrages sur la vie du Christ en nous, en raison tout particulièrement de la précision et de la solidité de sa doctrine en un sujet où trop souvent on se contente, comme le dit fort bien le P. G. lui-même à propos d'un livre récent, de « pages flamboyantes qui n'apportent que des obscurités » (p. 100, note).

Qu'il s'agisse de notre incorporation au Christ, de notre identification avec lui, de notre union à la T. S. Trinité par le Christ, il y a là des formules pleines, précises, toujours soucieuses d'exactitude théologique, sans verbiage et sans à peu près. Ces pages sont faites, dans la pensée de l'auteur plus pour être méditées que pour être lues ; et, en effet, elles fourniront sur ce sujet magnifique une excellente matière à riches et solides méditations théologiques.

J. de G.

— L'imprimerie des Apprentis orphelins de Guenange (Moselle) donne une seconde édition de l'ouvrage de la *R. M. Gabrielle du T. S. Sacrement*, traduit en français par le chanoine Louis : *Nouvelle et grande retraite* pour religieux, religieuses, ecclésiastiques et autres personnes qui tendent à la perfection, tirée de l'ensemble des ouvrage du P. J. Pergmayr, SJ., suivie d'un appendice sur la confession de dévotion (in-12 de 473 p., 15 fr.). Le titre pourrait être mal interprété ; il faut donc préciser qu'il s'agit d'une retraite de dix jours, comprenant pour chacun d'eux trois méditations et une lecture. Mais, dit l'auteur, les méditations contiennent une telle richesse d'idées qu'un seul point d'entre elles pourrait déjà suffire à toute une méditation, de sorte que le présent livre peut servir aussi à une retraite de trente jours. C'est un excellent recueil, écrit avec simplicité et sans recherche, mais d'une spiritualité forte et pratique. Les textes ont été disposés selon l'ordre des trois voies, en intercalant après les méditations sur la passion pour le huitième et le neuvième jour des méditations sur les dons du Saint-Esprit. L'appendice, avant le traité sur la confession de dévotion, présente un exposé sur les divers degrés de la pureté de cœur et un examen sur les principales mauvaises inclinations.

F. C.

Le *Lexikon für Theologie und Kirche* poursuit régulièrement sa publication. Le 8e volume, qui est le dernier paru, arrive jusqu'au mot *Rudolf* (Fribourg-en-Brisgau, Herder, in-8, à 2 volumes avec illustrations). C'est une encyclopédie des matières ecclésiastiques dont on sait la haute valeur et qui demeure fort pratique à consulter, avec ses notices brèves mais pleines, accompagnées d'une bibliographie choisie. Sur tout ce qui se rapporte à la vie spirituelle notamment, auteurs, saints, personnages distingués par leurs dons extraordinaires, il offre un répertoire riche et commode. De courts exposés donnent l'essentiel à connaître sur les éléments de théologie ascétique et mystique.

F. C.

Le P. Heerincks, O. F. M.

Nous avons le regret d'avoir à signaler à nos lecteurs la mort récente d'un de nos collaborateurs, qui avait également donné de nombreux articles au *Dictionnaire de Spiritualité*, le R. P. Jacques Heerinckx, de l'Ordre des Frères Mineurs.

« Né le 31 décembre 1877 à Melkwezer (Belgique), écrit l'*Avvenire d'Italia* du 26 mars 1937, il était entré, le 17 septembre 1894, dans l'Ordre des Frères Mineurs et y avait fait profession le 18 septembre 1898. Son ordination sacerdotale avait lieu le 2 mars 1902. Il fut successivement professeur et supérieur au Collège Séraphique de Lokeren où, en 1913, il publia en français une grammaire latine pour les étudiants. En 1920 il était appelé à Rome comme pénitencier de l'archibasilique de Saint-Jean de Latran. A partir de 1924, il fut chargé à l'*Antonianum*, collège international des Frères Mineurs, du cours de théologie spirituelle ».

Il n'avait pas tardé à se faire un nom parmi les meilleurs représentants de cette science, par la publication de divers travaux et comptes rendus dans plusieurs revues et surtout par son *Introductio in theologiam spiritualem* (1933). Ces dernières années, il s'était particulièrement occupé de saint Antoine de Padoue et avait donné à notre revue (1932) un article important sur les sources de sa théologie mystique. Il y avait également publié un inédit de David d'Augsbourg (1933). Il laisse prêt pour l'impression un second volume sur la théologie spirituelle. Dieu l'a rappelé à Lui le 25 mars 1937, après une longue et pénible maladie supportée en vrai disciple de saint François. Cette mort laisse un vide « douloureusement ressenti par ses confrères et ses élèves », mais aussi par tous ceux qu'intéressent les études de spiritualité où s'affirmait de plus en plus la maîtrise de notre très regretté collaborateur.

F. C.

BIBLIOGRAPHIE[1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1937)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Aliotta A. — L'esperimento nella scienza, nella filosofia, nella religione. — Naples, Perella, 1936, 102 p.

Simonin H.-D. — Vie spirituelle et culture historique. — VS, 51, Sup. 1-13.

Huijben J. — Y a-t-il une spiritualité flamande? — VS, 50, Sup. 199-147.

Cartmell J. — Ascetical and Mystical Theology (Chronique). — *The Clergy Review*, 13, 93-97.

Molien A. — Chronique de spiritualité. — *Petite rev. du Clergé*, 6, 136-146.

Simonin H.-D. — Spiritualité moderne — VS, 50, Sup. 51-64.

Bardy G. — Chronique d'Histoire de la spiritualité. Antiquité. — VS, 50, Sup. 172-189.

X. — Chronique de Théologie ascétique et mystique. — *Ami du Clergé*, 54, 33-54.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Philipps G. — Les mystères de la sainte Trinité et de la grâce. — *Rev. Eccles. de Liège*, 27, 163-176.

Congar R. — Le Corps mystique du Christ. — VS, 50, 113-138.

Duvigneau P. — L'âme du Corps mystiqne. — VS, Sup. 65-85.

Lavaud B. — Le jugement de l'âme : II Nature du jugement particulier. — VS, 50, 30-41.

Wilms H. — De scintilla animae. — *Angelicum*, 14, 194-211.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines* : M : *Manresa* ; MC : *Monte Carmelo* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijk erf* ; OGL : *Ons geestelijk leven* ; RS : *Recrutement sacerdotal* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; SZ : *Stimmen der Zeit* ; VC : *Vita cristiana* ; VS : *Vie Spirituelle* ; VSo : *Vida Sobrenatural* ; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Keilbach W. — Die Problematik der Religionen : Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. — Paderborn, Schöningh, 1936, in-8, 271 p.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Colunga A. — El sentido intimo del Evangelio. — VSo, 33, 36-46.
Grosche R. — Der Wandel der Christusfrömmigkeit. — *Akad. B. Kor.*, 51, 77-86,
Laros M. — Die Legende von der Leibfeindlichkeit des Christentums und der Freudlosigkeit der Askese. — *Kirche Kath.*, 19, 289-299.
Michalski K. — La sublimation thomiste. *Angelicum*, 14, 212-222.
Egenter R. — Das Edele und der Christ. Munich, Kösel Pustet, 1935, in-8, 143 p.
Wunderle G. — Die geistaltende Kraft der Religion im Seelenleben des Menschen. — Würzbourg, Becker, 1936.
Wust P. — Sagesse et sainteté. — *La Vie intellectuelle,* 1936, oct., p. 9-18.
Labourdette M. — La foi théologale et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix (II). — *Rev. Thomiste*, 62, 16-57 ; (III), 191-229.
Frieling R. — Agape. Die göttliche Liebe im Johannes-Evangelium. — Stuttgart, Verlag Urachhaus, 1936, 59 p.
Neveut E. — La vertu de charité. Son caractère surnaturel. — *Div. Thom.* Pl. 40, 129-158.
Geoffroy H.-B. — L'abbandono alla provvidenza e le virtù teologali. — VC, 8, 624-631.
Burger E. — Die Ehre Gottes und des Menschen. — *Furche*, 22, 402-420.
Lippert P. — Fromm sein können. — SZ, 131. 289-297.
Cohausz O. — Stolze Selsterhöhung oder christlich-demütige Selbstbescheidung. — *Theol. Prakt. Quart.* 89, 449-466.
Brouillard R. — La vertu de prudence et la vie religieuse. I. La vertu de prudence : vues générales. II. La prudence chrétienne et son jeu dans la vie religieuse. — *Rev. des Com. Relig.*, 12, 122-132 ; 153-166.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Philippe T. — Spéculation métaphysique et contemplation chrétienne — *Angelicum*, 14, 223-263.
Lithard V. — Mystique et Contemplation. Etude de Psychologie surnaturelle. — *Gregorianum*, 17, 584-595.

Lithard V. — Mystique et Contemplation. — EF, 49, 213-223.

Reproduction de l'article paru dans *Gregorianum.*

Garrigou-Lagrange R. — L'illustration spéciale du Saint-Esprit. — VS, 50, Sup., 113-121.

Controverse avec le R. P. Lithard.

Gabriel de Ste M.-M. — Les sommets de la vie d'amour. — *Angelicum,* 14, 264-280.

Ludwig B. — Das Reich des göttlichen Willens. Grösse des Menschen im Reiche des göttlichen Willens. Offenbarungen der göttl, Weisheit an einer Einsiedler-Seele. — Waldsassen, Angerer, 1936, in-8, XXIII-230.

Lenglet R. — Le Curé d'Ars et les phénomènes métapsychiques. — *Rev. Métapsych.,* 1936, 299-329.

Ganter H. — Was dünkt euch von Konnersreuth? — Karlsruhe, Badenia, 1936, in-8, 68 p.

Leroy O. — De la multiplication miraculeuse des biens. — VS, 50. Sup. 148-171 ; 51, Sup. 14-41.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Welzel B. — Eucharistie und mystischer Leib Christi. — Bâle, Verlag Nazareth, 1936, in-8, 86 p,

Laros M. — Pfingstgeist über uns. Die heil. Firmung als Sakrament der Persönlichkeit, des allgemeinen Priestertums und des apostolischen Geistes hier und heute. — Ratisbonne, Pustet, 1935, in-8, 219 p.

Munsters A. — De Navolging van Christus. — OGL, 16, 236-246.

Salet G. — La Croix du Christ, unité du monde. — *Nouv. Rev. Théol.,* 64, 225-260.

Excellentes pages sur le sens du sacrifice chrétien et sur l'esprit sacerdotal des prêtres et des fidèles.

Mönnichs Th. — Woher die Schwierigkeiten so mancher bezüglich der H.-J. Andacht. — *Theol. Prakt. Qschr.,* 89, 530-537.

Schons W. — Das heilige Haupt Christi und die Andacht zum Sitz der Weisheit. Ergreifende Offenbarungen an verschiedene Stigmatisierte und wissenschaftliche Forschungen. — Innsbruck, Hungerburg, in-8, 104 p.

Neubert E. — L'union mystique à la Sainte Vierge. — VS, 50, 15-29.

Rappe J. — De la lecture spirituelle. — *Rev. Ecclés. de Liège,* 27, 134-139.

Sierp W. — Ignatius von Loyola : Hochschule der Gottesliebe. Die Exerzitien erklärt besonders für den Gebrauch bei Einzelexerzitien, 2e édit. — Warendorf, Schnell, in-8, 654 p.

Wurm A. — Nachexerzitien. — *Seele,* 18, 212-217.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Bardy G. — Le Sacerdoce et les missions de l'âge apostolique. — VS, 50, Sup. 86-112.

X. — La vie ecclésiastique parfaite. — *L'ouvrier de la Moisson*, 11, 434-443.

Mayer H.-S. — Der Klosterberuf, — Beuron, in-8.

Schäfer Th. — De origine, fine, utilitate status religiosi. — *In Miscellanea Vermeersch*, Rome, 1935, I, 201-215.

Niebecker E. — Das allgemeine Priestertum des Glaubigen. — Paderborn, Schöningh, 1936, in-8, 173 p.

Guitton J. — La spiritualité du métier. — *Rev. des Jeunes*, 28, 32-38.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Kozman F. — Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien. — Rome, Typ. Polygl. Vatic., 1936, in 4°, 95 p.

Sbath P. — Traités religieux, philosophiques et moraux extraits des œuvres d'Isaac de **Ninive** (VIIe s.) par **Ibn as-Salt** (IXe s.). Texte arabe publié pour la première fois, avec corrections et annotations, et suivi d'une traduction française et d'une table des matières. — Le Caire, Imp. Al-Chark, 1934, in-8, X-128 p.

Guillaume de Saint-Thierry. — Lettre d'or (trad. par J.-M. **Deschanet**). — VS, 50, 176-189; 289-295; 51, 56 61.

Wolff P. und **Rosenberg H.** — Die **Viktoriner** : Mystische Schriften Ausgewahlt, übertragen aus dem Lat. und eingeleitet. — Wien, Hegner, 1936, in-8, 342 p.

Dezani A. — Tesori di vita spirituale, estratti dalle opere di **S. Alberto Magno**. — Torino, Soc. Editrice Internaz., 1935, in-8, VII-170 (Biblioteca di ascetica e mistica).

Cadorna C. — Vecchi Mistici Inglesi. — Rome, Casa del Libro, in-16. 157 p.

S. Jean de la Croix. — The Mystical Doctrine of **St. John of the Cross**, being an abridgement of his works as translated into English by **David Lewis** and revised by Dom **Benedikt Zimmermann**, OCD, with an introduction by R. **H. J. Steuart** SJ. — London, Sheed et Ward, 213 p.

II. — Documents et Travaux

Thomas J. — Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. — 300 ap. J.-C.) — Gembloux, Duculot, 1935, in-8, XXVIII-456 p. (Col. *Universitas catholica Lovaniensis*. Series II, T. 28).

Charlier dom C. — Le Témoignage des Martyrs pendant les trois premiers siècles. — *Rev. Lit. et Monast.*, 22, 33-45 ; 187-220.

Balthasar H. v. — Le Mysterion d'**Origéne**. — *Rech. de Sc. rel.*, 26, 513-562.

Arigo T. — **Origen's** Life of Prayer. — *Kirisutokyo Kenkyu*, 14, 162-182.

Casey R.-P. — Der dem **Athanasius** zugeschrieben Traktat peri parthenias. — Berlin, Akademie der Wiss., in-4°, 26 p.

Dedering S. — **Johannes von Lycopolis**. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen. — Upsala, Almovist et Wiksell, 1936. in-8, XXXII-93 p.

Peradze G. — Das orientalische Mönchtum. — *Der christliche Orient.*, 1, 20-23.

Tyciak J. — Geist und Frömmigkeit des christlichen Ostens. — *Kath. Ged.*, 9, 207-218.

Hofmeister P. — Ded hl. **Benediktus** Regel in den Regeln und Satzungen anderer Orden. — *Stud. u. Mit. z. Geschichte des Bened. Ord.*, 54, 185-198 et 342-365.

Ryelandt Dom I. — Vie intérieure et enseignement de la sainte Règle. — *Rev. Litur. et Monas*, 22, 140-148.

Hippel E. v. — Der Krieger Gottes. Die Regel **Benedikts** als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung. — Halle, Niemeyer, 1936, in-4°, 90 p.

Grondijs L.-H. — Asceten, Hellenen, Barbaren. — La Hay, Van Stockum, 1935, in-8, 103 p.

David P. — Un recueil de conférences monastiques irlandaises du VIIIe s. Notes sur le manuscrit 43 de la bibliothèque du chapitre de Cracovie. — *Rev. Bénédictine*, 49, 62-89.

Peuckert W. — Die frühchristliche Volksfrömmigkeit der Nord-germanen. — Dresde, Ungelenk, 48 p.

Walter F. — Die Naturfreude in der Mystik des Mittelalters. — *Theol. u. Glaube*, 28, 548-563.

Wilmart A. — Deux préfaces spirituelles de **Jean de Fécamp**. — RAM, 18, 3-44.

Bauer H. — **Wilhelm von Tyrus** : Ums heilige Grab. Eine Geschichte des ersten Kreuzzuges. — Berlin, Junker et Dünnhaupt, 1936, in-8, 116 p.

Apollinaire P. — Saint **Antoine** de Padoue, théologien. — EF., 48 (1936), 605-629.

IV. — La doctrine mystique, p. 616-628.

Benz E. — Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der Franziskanischen Reformation. — Stuttgart, Kohlhammer, 1934, in-8, XV-481 p.

Sur Joachim de Flore et le mouvement des « Spirituels ». Cf. la longue recension nuancée de beaucoup de réserves par le R. P. M. Bihl, OFM, dans *Arch. Franc. Histor.*, 29, 242-251.

Jean de Dieu. — L'essence de la perfection chrétienne d'après **saint Bonaventure** et **saint Thomas d'Aquin**. — EF, 49, 129-146.

Imle F. — Gott und Geist. Das Zusammenwirken des geschaffenen uns des ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach **Bonaventura**. Unter Mitwirkung von J. Kaup, OFM. — Werl-in-Westf., Franziskus-Druckeri, 1934, in-8, III-260 p.

Bracaloni L. — La spiritualità francescana. Questione d'anima. — *Studi Francescani*, 6, 129-147.

Przywara E. — **Thomas von Aquin**, Ignatius **von Loyola**, **Friedrich Nietzsche**. — ZAM, 11, 257-295.

Théry G. — La vie spirituelle d'après les premiers maîtres dominicains. — VS, 50, 150-175.

Une spiritualité de l'abandon à Dieu.

Rubbert H.-J. — Der Weg aus dem Zwielicht. Eine Sinndeutung **Mechtilds v. Magdeburg**. — Burg, Hopfer, 1936, in-8, 74 p.

Jugie M. — Note sur le moine hésychaste **Nicéphore** et sa méthode d'oraison. — *Echos d'Orient*, 1936, 409-412.

Krivochéine (Moine Basile). — La doctrine ascétique et théologique de **S. Grégoire Palamas** (en russe et résumé français). — Seminarium Kondakovianum (*Recueils d'études archéologiques et byzantines*), 9 (1936), 99-152.

Leclève L. — **S. Angèle de Foligno**. Sa vie, ses œuvres. — Paris, Plon, in-12, 243 p.

Lieftinck G. — De middelnederlandsche **Tauler**-Handschriften. — Groningen, Wolters, 1936, in-8.

Langlois M. — **Thomas Hemerken** et l'Imitation. — VS, 50, Sup. 122-125.

Garrigou-Lagrange R. — L'unione mistica in **Santa Caterina da Siena**. — VC, 8, 644-658.

Gleumes H. — Niederländische und spanische Mystik im 16 Jahrhundert. — ZAM, 11, 323-328.

Baemmler A. — **Ignatius** und Meister **Eckart**. — NM, 7, 166-168.

Michel-Ange P. — Les sources d'une vie de saint **Pierre d'Alcantara**. — EF. 49, 92-105; 189-212.

Gabriel de Ste-M.-M. — Le Feste dell' Amore. — VC, 8, 585-621.

Sur la doctrine de S. Jean de la Croix.

Aramendia J. — Las oracionas afectivas y los grandes maestros espi rituales de nuestro siglo de oro. — MC, 37, 458-461.

Hämel-Stier A. — **Johanna-Franziska von Chantal**. Ein Lebensbild. — Paderborn, Schöningh, in-8, 312 p.

Feugère A. — Le mouvement religieux dans la littérature du XVII[e] s. : **Bérulle**, **S. Vincent de Paul**, la Compagnie du Saint-Sacrement. — *Rev. des Cours et Conf.*, 38, 299-308.

Feugère A. — Le mouvement religieux dans la littérature du XVIIe s. (II) : Les disciples de saint **François de Sales**. — *Rev. des Cours et Conf.*, 38, 234-243.

Lebrun Ch. — L'Ecole française de spiritualité. Sa doctrine. Ses principaux **représentants**. — *Essais Cath.*, 1, 249-257.

Gautier J. — Le parfait Adorateur. — VS, 51, 5 23

Sur le vocabulaire de *Bérulle*.

Heerinckx J. — Les écrits du B. **Charles de Sezze** († 1670) (fin). — *Arch. Franc. Hist.*, 29, 55 78.

« Avec l'œuvre de Charles, on pourrait composer un vaste et magnifique ouvrage, embrassant toute la spiritualité. Les sujets préférés par le Bienheureux sont néanmoins la sainte Passion du Sauveur, la contemplation et les phénomènes mystiques ».

Krüger M. — Die Entwicklung und Bedeutung des Nonnenklosters **Port-Royal** im 17 Jahrh (1609-1709). — Halle Niemeyer, 1936, in-8, XI-365 p.

Congar M.-J. — « La croix de Jésus » du **P. Chardon**. — VS, 51, 42-58.

Dudon P. — Lettre autographe et inédite de **Fénelon** à **Bossuet** sur le sacrifice absolu du salut. — RAM, 17, 65-88.

Martin J.-P. — La doctrine spirituelle de dom **Innocent Le Masson**. RAM, 17, 45-64.

Hildebrand P. — Stavelot et les Capucins. — EF, 48 (1936), 711-757.

V. Notice sur le **P. Nicolas-Joseph de Stavelot**, auteur des *Trésors Eucharistiques* et des *Exercices de la plus parfaite et plus solide Dévotion* ainsi que de *Moëlle Eucharistique*.

Cabon P. — La spiritualité du Vénérable **Libermann**. — VS, 50, 42-60.

Adelhelm Jann von Stans. — Das Schrift « Disciplina inter homines observanda » des Dieners Gottes **Anastasius Hartmann**, O. M. Cap. Bischof. — *Collect. Francisc.*, 7, 23-55.

Menasce P. de. — Au service de Jésus-Prêtre. — VS, 50, 61-70.

Sur la Mère **Louise-Marguerite Claret de la Touche**.

Albrecht J. — Ignis ardens. **Pius X** und das christliche Leben. — Turin, Marietti, 1935, in-8, 156 p.

Ortillo del N. Jesus. — El **P. Silverio** y su magna obra « Historia del Carmel Descalzo ». — MC, 41, 57-71.

Winklhofer A — Die wesentliche Mystik **P. Anton Jans'** O. Cart. und Johannes v. Kreutz, — ZAM, 11, 295-304.

Kneller C. A. — Zur Geschichte der Heiligkeit in neuester Zeit. — ZAM, 11, 305-322.

Nobile E. — I limiti del misticismo di **Jakob Böhme**. — Naples, Tip. Riano, 1936, in-8, 77 p.

Renkewitz H. — Herrnhut. Die Struktur des « **Pietismus** ». — *Die Welt als Geschichte*, 3, 577-594.

O'Brien B. — Un nouveau mouvement religieux. Le Groupe d'Oxford. *Nouv. Rev. Théol.*, 64, 181-188.

Montcheuil Y. de. — Le « ressentiment » dans la vie morale et religieuse d'après M. **Scheler.** — *Rech. de Sc. Rel*, 27, 129-164 ; 309-325.

Important article. Notion et rôle de l'amour chrétien. Relief qu'il donne aux principales manifestations de la vie chrétienne. Le sens véritable de l'ascèse. Critique nuancée et constructive du livre de M Scheler : *L'homme de ressentiment.*

Barth K. — Gottes Gnadenwahl. — Munich, Kaiser, 1936, in-8, 56 p.

Janet P. — La psychologie de la croyance et le mysticisme. — *Rev. de Metaph. et de Mor.*, 1936, 327 sq. ; 369-410 ; 507-532 (IV, à suivre).

Kérényi C. — La religione antica e la psicologia religiosa. — *Studi e materiali di storia delle religioni,* 12, 166-186.

E'liade Mircea. — **Yoga.** Essai sur les origines de la mystique indienne. — *Studi e materiali*, 12, 218-221.

JÉSUS, DANS LES " EXERCICES "

Le célèbre petit livre de saint Ignace peut être étudié comme *méthode de culture psychique*. Il contient, en effet, un ensemble de suggestions ou de recettes combinées de manière à faire concourir à l'obtention d'un but l'imagination, l'intelligence, la volonté et la sensibilité même (1); l'ordre des méditations qu'il propose constitue une sorte d'engrenage dont l'âme subit la contrainte bienfaisante, dès qu'elle aborde la retraite dans les dispositions voulues de docilité et de générosité (2).

Les *Exercices* peuvent être étudiés en outre comme *méthode de formation chrétienne* (3).

De fait, même lorsque l'on tient pour incontestable que le but obligé de toute vie doit être l'assimilation au Christ,

(1) Un bon nombre de ces recettes pourraient être adaptées avec une efficacité analogue, non seulement à d'autres fins que la pratique conséquente et parfaite du catholicisme (aussi nombre de protestants ont-ils réalisé diverses adaptations des *Exercices*), mais encore à d'autres fins qu'une réforme morale et religieuse, comme serait la mise en valeur d'un individu en vue de sa réussite dans telle ou telle carrière profane.

(2) Ce caractère d'engrenage, résultant à la fois de l'ordre logique des méditations et de la place assignée tant aux examens de conscience qu'aux « exercices de volonté » dont il sera question plus loin, distingue profondément la retraite ignatienne de toute retraite constituée par une simple série de méditations se suivant sans ordre rigoureux, ni effort pour assurer la réforme de la vie. Il la distingue plus encore de certaines retraites conçues comme des « cercles d'études », le directeur poursuivant avec les retraitants divers échanges de vues sur l'Evangile ou sur les principes de la vie chrétienne. Ce dernier genre « d'exercices spirituels » peut avoir évidemment son utilité, surtout près de retraitants à peu près incapables de réflexion personnelle, mais on en comprend sans peine l'insuffisance. L'expérience prouve d'ailleurs que les meileurs retraitants de ces groupes réclament vite un enseignement plus ferme et plus de prière personnelle.

(3) Que s. Ignace n'ait nullement songé cependant à rédiger soit un *Manuel de la vie chrétienne*, soit un *Manuel de la retraite*, valable pour toute retraite, nous le rappellerons plus loin, p. 228.

on peut opter entre diverses voies : s'efforcer, par exemple, d'acquérir d'abord les vertus strictement humaines, pour en venir ensuite aux vertus recommandées et pratiquées par le Sauveur, — ou s'appliquer à copier les exemples de ses meilleurs disciples, les saints, — ou, se réglant d'ailleurs sur son précepte formel : « Soyez parfaits comme votre Père Céleste est parfait » (*Mt.*, v, 48), chercher à mieux connaître, puis à reproduire en soi les perfections du Père, — ou bien adopter comme règle unique l'imitation de Jésus, le Fils par nature, venu sur terre pour traduire en exemples sensibles les perfections du Dieu ineffable et pour donner aux hommes en sa propre personne le modèle des vertus qui conviennent aux « fils adoptifs ».

Ce dernier procédé, de toute évidence, est celui que recommande saint Ignace.

Dans les pages qui vont suivre, nous voudrions examiner : 1° quelle place il assigne à l'imitation du Christ, 2° quel Christ il propose à l'imitation (en d'autres termes, vers quel aspect du Christ il oriente les âmes) (4).

Dans une seconde partie, nous essayerons de préciser comment prédicateurs ou directeurs de retraites, même s'ils n'utilisent pas son texte, peuvent cependant s'inspirer de son esprit et de sa méthode.

I. La personne du Sauveur, dans les *Exercices*

a. Quelle place lui est faite

Un plan sommaire des *Exercices* permettra d'apprécier d'un rapide coup d'œil la place « royale » ménagée au Divin Maître (5).

(4) Sauf nécessité, nous élaguerons soigneusement de la présente étude toute considération relative soit aux procédés psychologiques utilisés (sur ce point, F. Cavallera, dans *Les grandes directives de la Retraite fermée*, Paris, 1930, p. 76-93 ; A. Brou, *Les Exercices spirituels de s. Ignace*, Paris, 1922, l. III, pp. 139-208), soit à la valeur théologique de sa méthode (voyez Fr. S. Calcagno, S. J., *Ascetica Ignaziana*, 3 vol., Turin, 1936, t. I, p. I, c. vii, pp. 44-68, et notre étude *L'Imitation de Jésus dans le N. T.*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1934, t. XV, pp. 333-358), soit à son efficacité pratique (A. Brou, *La spiritualité de s. Ignace*, Paris, 1914, c. x, pp. 152-210).

(5) Les deux titres, I. *Désordre de ma vie*, II. *La vie selon le Christ*,

I. Le désordre de ma vie

1re Semaine : *a.* Méditation fondamentale : le vrai but, la vraie règle.
b. Méditations diverses sur le péché et son châtiment.
c. Le retour à Dieu ; appel à la Miséricorde.

II. La vie selon le Christ

2e Semaine : *d.* L'appel du Roi Eternel : « Suis-moi ! » — Résolution générale d'y répondre.
e. Méditations diverses sur la vie cachée et la vie publique du Sauveur.
f. Trois « exercices de volonté » :
Les deux étendards,
Les trois classes,
Les trois degrés d'humilité.
g. Election (choix d'un état de vie ou des résolutions aptes à réformer la vie, selon l'appel du Divin Roi).
h. Suite des méditations sur sa vie publique.
3e Semaine : *i.* Méditations sur sa vie souffrante.
4e Semaine : *j.* Méditations sur sa vie glorieuse.
k. Contemplation « *ad amorem* ».

On le voit : trois semaines sur quatre sont littéralement remplies par des méditations relatives aux leçons et aux exemples donnés par le Divin Maître, durant sa vie cachée, sa vie publique, sa vie souffrante, sa vie glorieuse de Ressuscité.

ne sont pas exprimés par s. Ignace. De même ceux que nous donnons ensuite visent seulement à exprimer sa pensée.

Les deux méditations *a* et *d* sont classées respectivement par s. Ignace en tête de la 1re et de la 2e semaine. En fait, *a* pourrait être placé hors cadre, comme un prélude général, et *d* avant la 2e semaine, comme une autre « méditation fondamentale ».

Sur l'exercice *c*, voyez plus loin la note 7.

La « contemplation ad amorem » *termine* la série des Exercices ; mais elle n'en est aucunement la *conclusion*, à la façon d'un but laborieusement atteint. Ce que nous dirons plus loin de l'amour effectif et de l'amour affectif le montrera à l'évidence : la préoccupation de conduire à l'amour (disons mieux : aux formes les plus authentiques et les plus généreuses de l'amour) est constante chez s. Ignace. Son dernier exercice ajoute seulement diverses considérations (ou signale diverses industries) en vue d'aider les âmes à trouver Dieu en toutes choses et à passer de l'amour de concupiscence, motivé par les bienfaits reçus (Dieu fut si bon pour moi !) à l'amour de bienveillance (Dieu est si bon, si aimable en soi !).

Encore convient-il de le remarquer : dès le « Colloque du premier exercice », le retraitant est invité à se mettre en présence de Jésus en croix et à converser avec lui, selon les réflexions et les résolutions que la méditation lui aura suggérées.

Le ton de ces entretiens est précisé en ces termes : *Colloquii proprium illud est, ut fiat sicut amici sermo ad amicum, vel servi ad Dominum*. Conversation comme d'un ami avec son ami *ou* d'un serviteur avec son maître, selon l'attrait spécial de l'âme, mais conversation avec une personne toute proche, présente, qu'on a sous les yeux, *imaginando Jesum Christum coram me adesse*. Le sentiment d'un tel tête à tête n'est-il pas des plus propres à assurer à la fois la révérence, le sérieux, la sincérité absolue de la prière et la confiance ?

Ce premier colloque doit servir de type à ceux qui termineront chaque méditation. Le terme par lequel saint Ignace le désigne, lorsqu'il prescrit de le reprendre, à la fin du « second exercice », précise son objet et son rôle au cours de la première semaine : *colloquium misericordiae* (6).

Pour pénibles que puissent paraître les méditations de la première semaine (sur le désordre de la vie passée et sur les châtiments mérités), elles n'en sont pas moins d'une importance souveraine, puisqu'il ne saurait être ni humilité sans connaissance de soi, ni espoir de grâces insignes sans humilité très profonde, ni réforme appropriée sans une vue très nette des points à réformer ; la vue précise des torts pardonnés fait d'ailleurs apprécier la bonté divine et stimule le zèle de réparation. Plus l'âme aura été déprimée par ces premières considérations, plus elle sera exaltée, enthousiasmée par les invitations qui l'attendent.

Toutefois, après avoir compris, par la « méditation fondamentale », ce qu'aurait dû être sa vie, et reconnu par les méditations suivantes quel désordre elle a laissé s'y établir, l'âme peut être accablée, découragée. Ignace la presse

(6) Traduction du P. ROOTHAAN. La vulgate porte : « *Terminanda erit haec meditatio per colloquium, extollendo infinitam Dei misericordiam* ».

donc de songer à la divine bonté, prête non seulement à tout oublier, mais à renouveler ses faveurs (7).

Ainsi, peut-on dire, une semaine avec Jésus, source de miséricorde; — trois semaines avec Jésus, le Divin Modèle.

Cette constatation matérielle ne révèle cependant que d'une manière très imparfaite l'importance du rôle attribué au Sauveur.

La pensée de saint Ignace se dégage en pleine lumière au début de la seconde semaine, dans la méditation du *Règne* (*d*), seconde « méditation fondamentale », analogue à celle qui ouvre la retraite. Celle-ci devait entraîner certaines résolutions capitales : atteindre à tout prix *la fin* assignée à l'homme, — en conséquence, ne considérer les créatures que comme des *moyens* et n'en user que dans la mesure où elles peuvent procurer la gloire de Dieu et le salut personnel, — acquérir *l'indifférence* pratique, à défaut de laquelle de nouveaux désordres ne manqueraient point de se produire. La méditation du *Règne* doit assurer une autre résolution de principe : celle de répondre à l'appel du Divin Roi, quelques sacrifices qu'il exige, ou plutôt avec le désir de lui témoigner une entière générosité (8).

Dès ce moment par conséquent, la vie chrétienne est conçue comme une sorte de service militaire sous les ordres du Roi Eternel; son programme est ramené à l'imitation la plus parfaite du Chef. Seul reste à préciser, au moment de l'*Election* (*g*), le mode spécial de cette imitation, selon

(7) Saint Ignace n'indique pas à part l'exercice que nous avons classé sous la lettre *c* : Le retour à Dieu. Il pouvait évidemment s'en dispenser, puisque l'appel à la miséricorde revient dans tous les colloques de la première semaine. Nous l'avons noté à part, en raison d'un usage presque universel et très justifié, dans les retraites abrégées. Lorsque le retraitant ne peut reprendre à loisir ces colloques affectueux avec le Sauveur, il importe de l'amener cependant à songer à sa bonté souveraine : à elles seules, en effet, ni la conscience du désordre, ni la crainte du châtiment, fût-ce celle de l'enfer, ne décident de la conversion ; ce qui fond les cœurs, c'est la vue du Bon Pasteur et l'espérance de son pardon. Ainsi en va-t-il exactement dans les exercices de mission. Le sermon sur la miséricorde en marque l'instant capital (d'autant que bien des fidèles arrivent tout juste à se dégager de l'habitude du péché).

(8) Voyez l'excellente étude du R. P. Monier-Vinard, dans *Les grandes directives de la Retraite fermée*, pp. 149-171.

les capacités du retraitant et selon les suggestions de l'Esprit-Saint qui l'aident à découvrir sa vocation personnelle.

La même idée essentielle demeure au premier plan durant tous les exercices suivants, les méditations sur les diverses étapes de la vie du Christ n'ayant d'autre but que de mettre sous les yeux le détail de ses exemples. Elle est rappelée chaque fois par la prière que le retraitant est invité à renouveler : *Intime cognoscam, ardentius amem, studiosius sequar*. Traduisons largement, mais dans l'esprit du texte : « Faites, Seigneur, que je vous connaisse à fond, que mon cœur se prenne comme jamais, et que les actes suivent avec plus de générosité ! »

Cette formule est révélatrice : par la distinction et la gradation qu'il établit entre l'émotion du cœur et les actes, saint Ignace avertit de ne point s'arrêter à l'amour *affectif*, mais de viser à l'amour *effectif*, dont la seule preuve décisive est la lutte contre soi-même à la suite du Divin Chef, le partage réel de ses travaux et de son sort, l'imitation ardente de ses exemples : *studiosius sequar*.

Voici plus expressif encore.

Dès qu'une série de méditations sur sa vie cachée et sa vie publique ont permis, sinon de comprendre « à fond », du moins de bien discerner la manière ou la tactique du Sauveur, saint Ignace fait intervenir *trois exercices de volonté*. L'expression, ce semble, traduit exactement le caractère spécial et le but tout pratique des méditations des *Deux étendards*, des *Trois classes*, des *Trois degrés d'humilité*.

Les titres diffèrent; mais, sous ces titres, que découvrons-nous ? — Respectivement deux programmes de vie (l'évangile du monde et l'Evangile de Jésus), — trois attitudes pratiques (velléité, semi-volonté, vouloir effectif), — trois degrés d'imitation (dans les limites du strict nécessaire, jusqu'à l'abstention de toute faute délibérée, enfin jusqu'à la suprême délicatesse de préférer tout ce que Jésus a préféré, si pénible que ce puisse être à la nature, uniquement pour partager plus strictement son sort et le suivre de plus près). En somme, la méditation des *Deux étendards* se distingue des deux autres uniquement par le résumé synthétique qu'elle présente de la doctrine

du Sauveur (non de sa doctrine spéculative, mais de sa tactique : pratique de la pauvreté, amour des humiliations, humilité). Il importait d'aider l'âme à dégager ces principes essentiels. La chose faite, les trois méditations tendent au même terme : amener la volonté à se décider pour l'imitation effective la plus stricte, *ut ipsum imiter vicinius*. La preuve en est que les colloques indiqués sont identiques. Pour obtenir cette disposition avant l'*Election*, saint Ignace a donc jugé opportun, sinon nécessaire, de proposer au retraitant trois exercices différents et pourtant semblables, trois exercices dont il règle minutieusement les détails, alors qu'il laisse au directeur le soin d'ajouter ou d'omettre telle ou telle scène des évangiles (9). Trois fois il presse l'exercitant de se hausser jusqu'au dernier degré de l'amour effectif : préférer tout ce que le Christ a préféré, parce qu'il l'a préféré, — l'imiter en tout, ne fût-ce que pour être rigoureusement traité comme lui et toujours avec lui.

Préparée de la sorte, l'*Election* ne peut aboutir, sauf défaillance de la générosité, qu'à une décision virile de « suivre » Jésus sérieusement et de tout près.

Les méditations suivantes (*g-j*) ne peuvent qu'affermir

(9) Nous disons *trois* exercices. En fait, il faudrait dire *cinq*, puisque s. Ignace demande que la méditation des *Deux étendards* soit suivie de deux répétitions.

Dans la méditation des *Trois classes*, pour assurer, avant l'*Election*, l'équilibre parfait de la volonté et la pleine générosité qui attire la grâce, il suggère de demander, sous réserve du bon plaisir de Dieu, ce qui coûte le plus à la nature.

Autres points très dignes d'attention : dans les colloques de ces trois « exercices de volonté », intimement liés à l'idée du *Règne* (puisque leur but évident est de préparer l'âme à répondre à l'appel du Divin Roi), l'idée que s. Ignace met en avant est constamment celle d'une *imitation plus parfaite*. Il ne présente cette imitation ni comme le moyen d'obtenir une récompense plus libérale au jour de la victoire (encore qu'il n'exclue nullement ce motif), ni même comme le moyen d'acheter l'affection du Roi, une union plus intime avec lui (motif très légitime et que le saint songe encore moins à repousser), mais comme un service plus généreux, comme la marque décisive du dévouement, comme la réponse parfaite de l'amour du soldat à l'amour que lui témoigne son Chef. Le saint suppose donc l'âme ravie par le Christ et par son invitation : *Sequere me !*

l'âme en ce dessein, si pénible que puisse lui paraître la tâche, puisque Jésus pour sa part a tant souffert.

On pourrait dire, en définitive : la première semaine des *Exercices*, après un examen du principe fondamental (obéir à Dieu pour mériter le salut), réforme les penchants déréglés de l'âme et dessine déjà, comme au fusain, une esquisse de la vie chrétienne. La seconde semaine, par une étude diligente du Divin Modèle, amène l'âme à fixer cette esquisse en traits noirs, nettement marqués. La troisième, par la méditation des souffrances de Jésus, fixe les mêmes lignes en traits rouges, en traits de sang. La quatrième, par la joie spirituelle qu'elle développe, rehausse l'image de traits d'or.

Durant les trois dernières semaines, les exemples du Christ forment l'objet constant des méditations. Pour diriger cet effort de réflexion et de prière vers le terme désirable, saint Ignace introduit seulement quatre exercices combinés avec grand soin, quatre exercices essentiels : l'appel du Divin Roi à « le suivre » et trois exercices destinés à obtenir que la volonté se décide à l'imitation la plus stricte.

Que son élection l'amène à se prononcer pour la vie laïque, pour la vie cléricale ou pour la vie religieuse, le retraitant ne devra plus cesser, jusqu'à la fin de ses jours, de fixer les yeux sur Jésus.

b. *Sous quels traits les Exercices présentent le Sauveur*

Revenons sur cette première étude et voyons de plus près sous quels traits Ignace propose l'Homme-Dieu.

De fait, vu la richesse inouïe de sa personne, qui unit à l'humanité la « plénitude de la divinité » (*Col.*, II, 9), vu l'étendue de sa mission, puisque le Père lui a remis « tout pouvoir » (*Mt.*, XXVIII, 18), les prérogatives, les attributs, les aspects du Sauveur sont multiples.

Voici une première série de titres :

a. Rédempteur, Sauveur.
b. Vérité, Lumière, Docteur.
c. Vie et Force.
d. Médiateur, Avocat de l'humanité.
e. Prêtre, Sanctificateur.

Mettons à part le titre suivant :

f. Modèle (modèle commun de tous les fils adoptifs, comme Fils par nature, — modèle spécial des diverses catégories sociales, aux diverses étapes de sa vie).

Classons en une dernière série :

g. Seigneur et Maître, Roi, Chef (chef commun de toute l'Eglise, chef d'élection pour toute âme qui se consacre à lui d'une façon spéciale).
h. Frère, Ami, Compagnon.
i. Epoux des âmes.

Les premiers titres (10) (*a-e*) peuvent se ramener à l'idée générale de « source ou principe de vie surnaturelle ». En conséquence, aucun d'eux ne peut laisser un seul fidèle indifférent : quelles que puissent être sa condition sociale et sa vocation propre, le Christ est tout, simplement tout, pour lui : *Non est in alio aliquo salus* (*Act.*, IV, 12). Encore peut on noter que les titres de Vérité, de Lumière, par exemple, raviront des intellectuels, alors que des tempéraments plus positifs, plus soucieux de profit personnel, s'intéresseront surtout, sinon exclusivement, à ceux de Sauveur, de Médiateur, d'Avocat.

Le titre de Modèle, lui aussi, appelle l'attention de tous les chrétiens, puisque tous ont en quelque mesure à copier le Christ, soit dans la voie des préceptes, soit dans celle des conseils. Cependant l'enfant, l'adolescent, l'adulte, le commerçant ou le soldat, demanderont au Sauveur d'autres exemples que le prédicateur, le prêtre ou le religieux.

Les titres de la troisième série ont un caractère spécial. Ils expriment diverses relations individuelles du Christ avec les âmes, et ces relations sont loin d'avoir pour tous les tempéraments et pour tous les âges le même attrait.

(10) Pour plus de brièveté et de clarté, nous distinguons avec soin *les titres*, parce que chacun d'eux implique des prérogatives spéciales, évoque des attraits propres et commande des rapports quelque peu différents. Le lecteur toutefois ne peut s'y tromper : la question n'est pas de savoir *quel titre* doit être utilisé de préférence, mais sur quelles caractéristiques du Sauveur il convient d'insister, quelles relations sont à développer entre lui et les âmes, selon leurs dispositions, donc selon la mesure des grâces qui leur sont départies pour l'instant.

Précisons.

Des âmes qui sentent le besoin d'une autorité seront séduites par le titre de Chef ou de Roi. C'est le cas notamment des gens fatigués par l'anarchie des idées ou des mœurs, le cas des soldats habitués à une discipline sévère et comprenant sa nécessité, le cas des jeunes, dont l'ardeur ne demande qu'à se dépenser pour une noble cause, à la suite d'un entraîneur qui supplée à leur inexpérience et leur garantisse d'ailleurs la victoire (11).

Des prêtres ou des religieux, par exemple, appelés à vivre dans l'intimité de Jésus-Hostie et à poursuivre son œuvre, l'évangélisation du monde, en union constante avec lui, puisqu'il peut seul assurer le succès de leurs efforts, préféreront souvent les titres de Frère, de Compagnon, d'Ami.

Des mystiques authentiques ou des âmes qui rêvent d'union mystique seront enflammés par le titre d'Epoux, alors que d'autres ne l'entendraient qu'avec déplaisir ou suspicion.

En ce qui concerne le livre des *Exercices*, aucune hésitation n'est possible : le Christ sur lequel il concentre l'attention, l'admiration et l'amour, est évidemment le Rédempteur, le Sauveur unique de la foi traditionnelle (*Act.*, IV, 12), mais sous les traits, dans l'attitude et l'appareil du Christ-Roi. C'est un *chef*, non précisément le Chef du corps mystique de l'Eglise, source de vie, animateur individuel de chaque membre, conscience et providence commune de tout l'organisme, régulateur de son action en vue du bien de toutes les parties, mais plutôt un chef d'armée, ralliant autour de son étendard une élite de soldats dévoués et les lançant à la conquête du monde : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre ; allez donc enseigner toutes les nations ; apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit ; je demeure avec vous jusqu'à la consommation

(11) Les jeunes gens, en général, découvrent assez tardivement le Christ-frère, le Christ-ami, et la vie d'intimité qui correspond à ces titres. Très habituellement, au contraire, la vie d'intimité avec le Divin Chef (c'est-à-dire la collaboration à une campagne commune, jointe à une certaine familiarité de rapports) les enchante.

des siècles » (*Mt.*, xxviii, 17-20). Les deux méditations du *Règne* et des *Deux étendards* en sont la preuve évidente.

Ce chef d'armée toutefois, comme dans l'Evangile, unit à une autorité souveraine une bonté sans égale. Exigeant l'obéissance la plus stricte, il invite au compagnonnage et à la familiarité. Il engage ses soldats en leur disant : « *Sequere me!* Mettez-vous à ma suite ! » Il ne propose de partager ses épreuves que pour admettre un jour au partage de sa gloire et de sa félicité (*Jn.*, xii, 26 ; xvii, 24 ; *Lc.*, xxii, 29). Durant ses rudes campagnes, il se fait le serviteur de ses serviteurs : *Ego autem in medio vestrum sum sicut qui ministrat* (*Lc.*, xxii, 27 ; *Mc.*, x, 45). Aussi, loin de s'arrêter à une obéissance toute militaire, saint Ignace cherche-t-il à éveiller à son égard le plus affectueux des dévouements : son livre s'adresse avant tout à ceux qui veulent témoigner à ce chef plus d'amour : *qui magis affici volent* (12).

Son originalité, peut-on dire, non son innovation, consiste tout ensemble dans le choix qu'il a fait du Christ-Roi, dans l'association étroite (ou l'identification) qu'il établit entre les deux termes *service* et *imitation*, enfin dans l'intimité qu'il montre (et sur laquelle il invite par là-même à insister) entre le Roi et les plus généreux de ses soldats. On le notera : l'intimité qu'il propose ne s'arrête nullement à l'ordre sentimental ou affectif ; c'est une intimité effective, une communauté de vie, le partage le plus complet des mêmes travaux et des mêmes épreuves. Par ailleurs, un tel partage, non pas subi, mais voulu, recherché même comme un moyen de témoigner plus de dévouement, n'est-il pas le plus sûr moyen d'obtenir, de la part d'un tel chef, les témoignages d'affection les plus exquis ?

Rêvant lui-même de ces privautés, pourquoi saint Ignace a-t-il préféré cet aspect, le Christ-Roi, plutôt que ceux de Frère aîné ou d'Epoux mystique ?

En raison de sa formation militaire ?

— Cette réponse vient la première à l'esprit. Certaine-

(12) Où la vulgate traduit, dans le 3e point du Règne : *Ii qui se obsequiis illius prorsus duxerint mancipandos*, le P. Roothaan écrit, serrant le texte de plus près : *Ii qui magis affici* [*majori affectu esse*] *volent* [*erga Christum Regem*]. Voyez son commentaire de ces mots.

ment, elle contient une part de vérité. Toutefois, il est difficile d'imaginer que le saint, du jour où il songeait à rédiger son livre et plus encore après avoir fait l'essai de ses « exercices » sur les âmes d'élite, ne se soit pas demandé si l'aspect du Christ qui l'avait séduit exercerait un égal attrait sur d'autres âmes et sur le plus grand nombre des âmes. Il est encore plus difficile de supposer qu'il ne se soit jamais posé cette question, si l'on observe que, favorisé lui-même très tôt de grâces mystiques éminentes, il n'a pas pu ne pas sentir combien l'idée du Roi Eternel, chef d'armée, était inadéquate, en ce sens qu'elle laisse à peine soupçonner la familiarité inouïe avec laquelle le Sauveur traite les âmes livrées sans réserve à son bon plaisir.

Voici l'explication la plus plausible de ce choix.

Jamais le saint n'a songé à proposer son livre soit comme un « manuel » complet de spiritualité, soit comme un « manuel pour retraites annuelles ou périodiques ». Le titre dit expressément : *Exercitia spiritualia ut homo vincat se ipsum et ordinet vitam suam, quin se determinet ob ullam affectionem quae inordinata sit* (Trad. Roothaan). Les *Exercices* sont donc, de par leur destination originelle, une « méthode » ou « une discipline de l'élection » (13). Encore ne traitent-ils directement que d'une première élection, décidant de toute la vie, et ne s'adressent-ils qu'à des âmes d'élite capables de s'affectionner à un tel but (exclure tout désordre) et capables de comprendre un idéal de pleine générosité : *magis affici erga Christum Regem, insignem se exhibere* (Méd. du *Règne*). Le chrétien qui se résout à régler sa vie une bonne fois et à fond, alors même qu'il n'aurait nullement méconnu jusque-là tous et chacun de ses devoirs, est un débutant dans la voie de la perfection. C'est à cette classe de débutants, mais de débutants riches de promesses, que songe d'abord saint Ignace.

Or, à ce stade, l'image du Roi Eternel, désireux de conquérir la terre entière et appelant des volontaires à « le suivre », c'est-à-dire à partager sa compagnie, ses travaux,

(13) Voyez J. de Guibert, *L'Election dans les Exercices*, dans *Les grandes directives de la Retraite fermée*, Paris, 1930, pp. 172-194 ; cf. Suarez, *De religione Soc. Jesu*, l. IX, c. vi, n. 9.

ses épreuves et finalement les fruits de sa victoire, est plus apte que toute autre à séduire des âmes généreuses, plus apte aussi à leur faire accepter intégralement la discipline chrétienne. Manifestant la majesté du chef et son autorité suréminente, elle prépare au respect absolu de ses consignes ; invitant au partage de son triomphe aussi bien que de ses travaux et de ses souffrances, elle fait apprécier sa bonté ineffable et provoque au dévouement ; par les desseins de conquête explicitement formulés, elle aiguillonne le zèle et dispose à l'apostolat. Autant d'avantages inappréciables, que sont loin d'assurer au même degré d'autres images cependant autorisées par les Livres Saints. Celles de Docteur et de Maître ont sûrement moins d'éclat et de charme. Celles de Frère, d'Ami, d'Epoux, peuvent favoriser, chez des âmes inexpérimentées, des illusions sentimentales. Former à la dévotion véritable, d'un mot au dévouement, est plus sage que d'évoquer prématurément les images et la terminologie de l'affection et de l'amour. Ainsi le Sauveur lui-même en a-t il usé (14).

Il y a donc lieu de le croire : l'expérience que saint Ignace avait acquise, en faisant sur d'autres âmes l'essai de ses *Exercices*, et l'influence surnaturelle de la grâce, si ardemment implorée par lui en toutes ses initiatives *ad majorem Dei gloriam*, ont dû plutôt lui suggérer de conserver telle quelle l'image du Roi Conquérant qui avait décidé de sa propre « élection » et de son premier enthousiasme. Mais, précisément parce que la prudence et la mesure sont les caractéristiques de son génie et parce qu'il connaissait

(14) Lorsqu'on relit les évangiles, on ne peut qu'être frappé, d'une part, de la sobriété avec laquelle le Divin Maître utilise les images « mystiques », d'autre part, de l'insistance avec laquelle il s'applique à identifier en quelque sorte, dans l'esprit de ses disciples, les deux idées de l'obéissance et de l'amour. Sur ce point, notre Carême de 1931, *Le thaumaturge et le prophète*, VI[e] confér., note 1. De fait, puisqu'il n'est rien qui nous soit plus intime que notre volonté propre (et l'amour propre qui la règle), ni rien à quoi nous soyons plus attachés, aimer sans réserve, se donner sans réserve, obéir sans réserve, sous des mots différents, expriment une même chose. « *Sacrificium obedientiae*, écrivait s. BONAVENTURE, *est majus sacrificium omnium aliorum, quia dat propriam voluntatem ad sacrificium* » ; *De imitatione Christi*, n. 13, édit. de Quaracchi, t. VIII, p. 502.

les plus hauts degrés de la vie spirituelle, ce Maître ne pouvait songer à proposer sa méthode telle quelle, sans tenir compte des attraits individuels et de la diversité des vocations.

II. La personne du Sauveur, dans les retraites conçues selon l'esprit de s. Ignace

Les remarques précédentes nous amènent au problème de l'adaptation des *Exercices* (15).

Nous ne pouvons songer à le traiter dans toute son ampleur.

Rappelons seulement que, dans leur teneur intégrale, ces méditations ne sont pas destinées à tous, qu'il convient donc, dans l'intérêt même des âmes, de ne pas les proposer telles quelles sans discernement (16), et bornons-nous dere-

(15) Nombre d'adaptations sont suggérées par le texte même : s. Ignace laisse au directeur le soin d'ajouter les méditations qu'il jugerait utiles, comme aussi de multiplier ou d'omettre les répétitions des méditations capitales, selon le temps dont le retraitant dispose et selon l'opportunité.

Rappelons cette pensée si caractéristique de sa prudence : « *Res plena periculi est uno omnes calle cogere velle ad perfectionem ; quam varia quamque multiplicia sint Spiritus Sancti dona talis non intelligit* » ; *Selectae sententiae*, n. VIII.

« Pour chacun, écrivait-il à s. François de Borgia, cette méditation-là est la meilleure dans laquelle Dieu se communique davantage à lui. Car Dieu voit et sait ce qui nous convient davantage et, sachant tout, il nous indique lui-même la voie à suivre. Nous, pour la trouver, nous devons tâtonner... » Cité par P. Suau, *S. François de Borgia*, 2 vol., Paris, 1905, t. I, p. II, pp. 187-188.

(16) Il est manifestement inutile de proposer les *Exercices* tels quels à des fidèles qui songent seulement à se retremper quelque peu dans la vie chrétienne, voire (ce qui est fréquent) à libérer seulement leur conscience, par une bonne confession, de remords inquiétants : dans cet état d'esprit, ils sont incapables de comprendre le *magis affici erga Christum Regem*, l'*insignem se exhibere*. Ne pas demander à tous les actes de vertu que Dieu exige est une faute évidente ; mais c'est au moins une maladresse de suggérer à certaines âmes, sans espoir fondé de succès, un degré de vertu auquel Dieu ne les appelle pas du tout ou pas encore : non seulement on perd son temps, mais, en leur révélant un idéal qu'elles repousseront, on les amène à prendre expressément le parti de la médiocrité ; les délicatesses de la générosité et de l'amour se classent pour elles dans la catégorie du « déjà vu », du « bon pour

chef à examiner ces deux questions : 1. dans les retraites conçues selon l'esprit de saint Ignace, quelle place faire au Sauveur ? — 2. sous quel aspect le présenter ?

a. Quelle place faire au Sauveur

Sans blâmer en aucune manière triduums ou retraites occasionnellement consacrées à l'étude de certaines vertus ou de certaines dévotions, on peut affirmer qu'on trouvera en général plus de profit à faire porter les méditations sur l'Evangile et sur les exemples du Sauveur, parce que toutes les perfections se présentent en sa personne de façon plus appropriée à des êtres de chair (en des actes sensibles) et d'ailleurs irradiées par sa bonté souveraine. S'il n'est aucun état mystique où la prudence permette de répudier totalement la contemplation de son Humanité, combien plus sied-il de proposer ce modèle adorable à des âmes moins familiarisées avec la vie d'oraison et moins affermies dans la vertu ! (17) La voie normale vers le Père, la plus directe et la plus attrayante, c'est lui : *Ego sum via* (*Jn.*, XIV, 6).

d'autres » ; l'attitude adoptée à ce moment influencera, si elle ne la commande, celle qu'elles prendront à l'avenir.

Inutile encore de donner les *Exercices* tels quels à des retraitants auxquels manquent le loisir et le goût de les faire de façon vraiment sérieuse : une expérience abrégée et cursive leur donnerait uniquement l'illusion de connaître leur efficacité et les dissuaderait plutôt de les faire à fond, en un temps où ils seraient plus aptes à en profiter.

(17) « La chose est pour moi de toute évidence : pour plaire à Dieu, pour recevoir de lui de grandes grâces, il faut, et telle est sa volonté, qu'elles passent par les mains de cette humanité sacrée en laquelle il a déclaré lui-même mettre ses complaisances. J'en ai fait l'expérience une infinité de fois et Notre-Seigneur lui-même me l'a dit. J'ai reconnu manifestement que c'est la porte par laquelle nous devons entrer, si nous voulons que la souveraine Majesté nous découvre de hauts secrets. Ainsi, fussiez-vous au sommet de la contemplation, ne prenez pas d'autre route. On marche en assurance par celle-là » ; s. THÉRÈSE, *Vie par elle-même,* c. XXII, édit. des Carmélites, t. I, pp. 277-278 ; G. ETCHEGOYEN, *L'amour divin*, Essai sur les sources de s. Thérèse, Paris, 1923, pp. 167-174.

Voyez en outre s. ANGÈLE DE FOLIGNO, *Vie*, c. XIII, n. 156, dans *Acta Sanctorum*, 4 Janvier, t. I, p. 212 sq. (texte sûrement glosé, mais intéressant) ; s. JEAN DE LA CROIX, *Vie et œuvres*, édit. des Carmélites, *La Montée du Carmel*, l. III, c. I, t. III, p. 13 ; c. XIV, p. 65 ; SUAREZ, *De religione Soc. Jesu*, l. IX, c. VI, n. 10 ; A. POULAIN, *Les grâces d'oraison*, 10e édit., Paris, 1922, p. III, c. XIV, pp. 197, 198, 205-206, etc.

Puisque saint Ignace a voulu se conformer de façon plus stricte à ce plan de la Providence, toute retraite inspirée par son esprit devra s'appliquer, semble-t-il, non seulement à faire à Jésus large part, mais à lui *donner tout* (18), c'est-à-dire à concentrer sur lui l'activité entière des retraitants.

Dès les premiers instants, du moins si l'on s'adresse à des âmes pieuses, — à plus forte raison si l'on s'adresse à des prêtres ou à des religieux, — il est opportun d'expliquer ou de rappeler que la retraite n'est, à proprement parler, ni une audition de sermons, ni une période de réflexion ou de méditation, ni même un temps de prière où l'âme tente un effort plus intense pour s'élever vers Dieu, comme si Dieu se cachait au fond des cieux, mais *une entrevue avec Jésus*. De fait, par l'entremise du prédicateur (ou mieux : à l'occasion de la doctrine qu'il expose), c'est lui, le Maître intérieur, qui parle à chaque âme, intensifiant lumière et attraits selon le soin qu'elle met à le trouver et la bonne volonté qu'elle lui témoigne. Cette persuasion du « Jésus et moi » facilite le recueillement, dispose à la confiance et appelle déjà la générosité.

De même est-il convenable de préciser le but des exercices : dans la pensée de saint Ignace, ce ne peut être ni une simple réparation du passé, en vue de ménager, de retraite en retraite, des points de repère au sujet desquels on a toute certitude d'avoir apuré les comptes jusqu'au dernier décime, — ni seulement un progrès dans la pratique de « la vertu », en vue d'une vie plus « raisonnable » (idéal stoïcien, trop froid, trop peu chrétien) ; — ce doit

(18) Cette expression volontairement appuyée, sinon provocante, ne peut évidemment signifier que toute méditation doive porter sur le Christ. Saint Ignace lui-même s'est gardé d'exclure la considération du jugement, du purgatoire, de l'enfer. Plût à Dieu que ce dernier sujet fût moins négligé ! Qui sommes-nous pour nous permettre de retoucher l'Evangile ? De quel droit pourrions-nous priver les âmes du ressort de la crainte, qui peut leur être nécessaire, le jour où l'ardeur de leur amour viendrait à se refroidir ? Pourrions-nous oublier que l'extatique sainte Thérèse remerciait Dieu, comme d'une des plus grandes grâces de sa vie, de lui avoir révélé la place qu'elle eût occupée dans la géhenne, si elle ne lui eût été fidèle ! *Vie par elle-même*, c. XXXII, édit. des Carmélites, t. II, p. 4.

être un progrès aussi notable que possible dans l'amitié de Jésus, moyennant les amendements et les renoncements qu'il montrera désirables ou nécessaires. Et quel sacrifice pourrait sembler trop pénible, si l'âme conçoit vraiment la valeur d'une telle récompense : union, intimité plus stricte avec le Divin Roi, Fils de Dieu ? (19)

Plus essentiel évidemment que ces avis préliminaires, l'effort du prédicateur pour attacher les âmes à la personne du Sauveur, en les amenant à comprendre ses prérogatives, ses attraits, le prix de son affection, de telle manière qu'il soit « le tout de leur vie ». Nous allons aborder incessamment ce sujet. Notons seulement, pour l'instant, qu'aucune recette humaine ne peut suppléer l'action de la grâce, puisque « personne ne peut venir au Fils, si le Père ne l'attire à lui » (*Jn.*, VI, 44). La recette capitale consiste donc à solliciter et à mériter dans la mesure la plus large le concours divin...

Des plus nécessaires enfin, pour déjouer l'illusion du sentimentalisme ou de l'*amour purement affectif*, l'application du prédicateur à faire saisir l'équivalence rigoureuse des deux termes *amour effectif* et *imitation effective*, au sens même où le Sauveur disait : « Celui qui garde mes commandements, voilà celui qui m'aime » (*Jn.*, XIV, 21), au sens où saint Ignace invite à demander, avant chaque exercice des trois dernières semaines, non seulement une affection plus ardente (*ardentius amem*), mais une imitation plus diligente, — une poursuite plus active du Divin Maître (*studiosius sequar*) (20).

(19) Pour prévenir une préoccupation du passé exclusive ou du moins trop absorbante, il est d'ordinaire avantageux de presser les retraitants de se libérer de leur confession le plus tôt possible : ainsi pourront-ils, d'un esprit plus libre, secondés d'ailleurs par la grâce du sacrement, préparer leur élection, leurs résolutions, leur règlement de vie ; — la confession faite, il est utile de leur expliquer que la partie capitale de la retraite *commence*, qu'il convient donc d'intensifier recueillement, prière, efforts, d'un cœur d'ailleurs plus dilaté et plus confiant. Le repentir obtient le pardon ; mais c'est la générosité des intentions qui achète l'amitié divine, — et c'est le caractère pratique des résolutions (leur adaptation aux difficultés et à la vocation personnelles) qui donne la mesure exacte de la générosité et du progrès.

(20) Bien des âmes, au début de leur carrière surtout, rêvent d'un service de Dieu, d'une sainteté, d'une perfection, *dans l'abstrait*, sans

De fait, — l'appel divin et le concours de la grâce présupposés, — les seuls obstacles à l'union parfaite entre Jésus et ses disciples sont leurs défauts, leurs penchants déréglés, les écarts de leur conduite, les négligences qui trahissent, dans l'exécution du devoir, les réserves ou les reprises du « moi » ; l'obtention des grâces mystiques elles-mêmes (encore qu'elles ne soient ni la condition absolue, ni la mesure de la sainteté) ne dépend ni de la situation sociale, ni de la spéculation savante, ni de l'exclusion méthodique de l'oraison discursive ou des « images », mais de la purification morale, de l'assimilation effective au Christ, par conséquent de la générosité à se vaincre (21).

b. Quel Sauveur présenter

Pour obtenir des retraitants cette énergie dans l'abnégation, quel Christ leur présenter ?

— Evidemment, le plus apte à séduire tout ensemble leur sensibilité (puisque ce sont des êtres de chair) (22), —

se rendre compte que nul service de Dieu, au milieu d'êtres imparfaits, parfois vicieux, ne peut aller sans contradictions, sans froissements, sans heurts, ni davantage sans monotonie, donc sans lassitude. Aussi se dépitent-elles et relâchent-elles leur effort. Il convient donc de leur expliquer que ces misères quotidiennes, parfois très douloureuses, relèvent précisément de leur vocation individuelle et constituent pour elles le service de Dieu *au concret*. Il est en outre opportun de les amener à *aimer* leur vocation personnelle, non seulement *malgré ces difficultés*, mais *à cause de ces difficultés* : les accepter, s'y résigner suffit en rigueur ; mais les aimer, dès que l'expérience et la foi révèlent en elles le bon plaisir du Divin Maître, la part effective de sa Croix, c'est passer plus sûrement du rêve à la réalité, faire taire ses préférences au bénéfice des préférences divines, assurer la joie intérieure, l'élan et la générosité ; c'est un progrès et le gage d'ascensions ultérieures.

(21) « *Scias nisi obedientiae mandatorum contemplationis gustum penitus non deberi* », écrit s. BERNARD. *In Cantica*, sermo XLVI, n. 5, PL. t. CLXXXIII, col. 1006. — Sur la distinction des deux charités, affective et effective, *affectualis* et *actualis*, sermo L, col. 1020-1025.

(22) Qu'il soit désirable que la sensibilité même se laisse prendre aux charmes du Sauveur, on en peut voir la preuve dans la séduction qu'exerçait son seul regard, lorsqu'il invitait ses disciples à le suivre, — dans la révélation momentanée de sa gloire aux privilégiés du Thabor, PIERRE, JACQUES et JEAN, — dans les visions de certains mystiques admis à contempler l'extraordinaire beauté de sa face, de ses mains, ou simplement de ses vêtements. Mais il serait puéril de tenter en ce genre des

leur cœur (puisque c'est l'amour qui rend l'obéissance et le dévouement aisés, comme il les fait plus ou moins méritoires), — leur esprit (puisque seules des convictions réfléchies ou raisonnées répondent à la dignité de la vie chrétienne et peuvent d'ailleurs seules résister aux fluctuations du sentiment). Mais une telle réponse laisse le problème intact, si nombreux sont les aspects du Christ, si divers les tempéraments.

Dira-t-on qu'il suffit de proposer le Christ authentique, le Christ des Evangiles?

— Ce serait oublier que, si le Christ authentique possédait « la plénitude de la divinité » (*Col.*, II, 9), partant la force de séduction la plus intense qui puisse être, ses auditeurs cependant n'en étaient pas touchés également, pour des raisons fort simples : le Sauveur ne révélait ses prérogatives et ses charmes que par degrés, et de façon différente selon les dispositions de ses interlocuteurs. Il ne pouvait d'ailleurs agir autrement. Toute appréciation de la transcendance morale, en effet, présuppose une purification du cœur, comme toute vision des réalités matérielles une certaine acuité de la vue. L'œil sans doute ne fait pas la vision, mais il la conditionne; de même, l'aptitude à percevoir et à goûter la beauté spirituelle varie dans la mesure exacte où les âmes se spiritualisent ou se matérialisent, se christianisent ou se paganisent. De là leurs réactions si différentes en présence de l'Evangile; de là l'incroyable diversité des images du Christ conçues soit par les pervers, soit par les justes, soit par chaque fidèle aux étapes successives de sa montée vers les cimes et vers Dieu (23).

descriptions forcément arbitraires, facilement mièvres et déplaisantes. Une évocation générale de la beauté que devaient conférer au Sauveur la sublimité de son intelligence, la pureté, la noblesse et la bonté de son Cœur, paraît seule admissible.

(23) « *Ex propriis* [*anima*] *quae sunt penes Deum agnoscit... Igitur qualem te paraveris Deo, talis oportet appareat tibi Deus* »; S. BERNARD, *In Cantica*, sermo LXIX, n. 7, PL, t. CLXXXIII, col. 1115 sq.; « *Ex reformatione... interioris hominis mei percepi utcumque speciem decoris eius* »; sermo LXXIV, n. 6, col. 1141 sq. Voyez, dans le *Dictionn. de Théol. cath.* de VACANT, notre article *Expérience religieuse*, 1912, t. V, col. 1838-1839, 1825-1828, 1818-1820.

Que l'on relise, par exemple, cette page de la séraphique Thérèse (24).

O roi de gloire et Seigneur de tous les rois ! Votre royauté n'est pas appuyée sur de chétives brindilles, car elle est éternelle ! Et auprès de vous que les tiers sont inutiles ! La seule vue de votre personne sacrée montre avec évidence que vous méritez, à l'exclusion de tout autre, le nom de Seigneur. Paraissez sans garde ni cortège ; la majesté qui brille en vous suffit à révéler le souverain.

Ici bas, lorsqu'un roi est seul, difficilement sera-t-il reconnu pour tel. En vain affirmera-t-il qu'il est roi ; on refusera d'ajouter foi à ses paroles, parce qu'en définitive il n'a rien de plus que les autres mortels. Pour croire à sa royauté, il faut qu'on en voie les insignes. C'est donc avec raison qu'il s'entoure de cet éclat emprunté sans lequel on n'aurait pour lui nul égard. Aucun rejaillissement de puissance ne s'échappant de sa personne, le prestige doit lui venir d'ailleurs.

Mais comment dépeindre, ô mon Souverain, ô mon Roi bien-aimé, la majesté qui brille en vous ? Impossible de ne pas reconnaître que vous êtes, par vous-même, le Monarque suprême. La vue d'une majesté si haute jette dans la stupeur...

Voilà sûrement le Christ qu'il convient de présenter... mais c'est Jésus vu par Thérèse, après des années de purification, en récompense de son héroïsme : « Celui qui m'aime, disait le Sauveur, moi aussi je l'aimerai et je lui ferai voir qui je suis » (*Jn.*, XIV, 21). Ce portrait de Jésus par Thérèse séduira les âmes ferventes, parce que le souvenir d'expériences personnelles leur rendra tout au moins croyable ce qu'elles n'ont pas encore admiré de leurs yeux ; d'autres, encore engagées dans la vie des sens, n'y verront qu'un exercice de style ou l'expression d'une rêverie « mystique ».

Gardons-nous cependant de toute exagération.

Certaines prérogatives de Jésus sont perceptibles au moins par la foi : sa divinité, son rôle de Rédempteur ou de Sauveur, ses droits de Roi Suprême à l'égard de l'humanité rachetée de son sang, son autorité de Chef à l'égard de l'Eglise. Chacune d'elles commande déjà le respect, l'obéissance et l'amour. D'autres perfections du Divin

(24) *Vie par elle-même*, c. XXXVII, édit. des Carmélites, t. II, pp. 94-95.

Maître sont perceptibles, peut-on dire, au simple bon sens : sa pureté, sa bonté à l'égard des malades, des pécheurs, de ses familiers, la charité qui resplendit dans son dessein général de régénérer le monde entier, la libéralité dont témoigne son intention maintes fois exprimée de partager avec ses disciples gloire et félicité.

En conséquence, dans les cas les plus ordinaires, pour les débutants notamment, il semble plus indiqué d'insister sur les prérogatives générales de Fils de Dieu, de Roi Eternel, de Chef, à condition de joindre à la considération de l'autorité celle de la bonté, et de s'adapter d'ailleurs aux susceptibilités et aux préférences des auditoires (25).

Auprès d'âmes plus avancées dans les voies spirituelles et plus généreuses, il convient d'insister sur l'intimité des relations avec Jésus.

La familiarité avec laquelle le Divin Maître traite ses meilleurs serviteurs et désire en être traité, la compénétration croissante de leur vie et de la sienne, l'union transformante qu'il s'attache à produire entre eux et lui, l'assurance qu'il leur donne de sa prédilection, si agitée que puisse demeurer, au milieu de certaines tentations, la « surface » de leur âme, voilà bien le dernier terme des prodigalités divines et le plus stupéfiant des prodiges. De tels rapports entre de misérables créatures et le Fils de Dieu !

A vrai dire, pareille intimité effraye plutôt qu'elle n'at-

(25) Ces susceptibilités varient de façon notable. Ainsi serait-il parfois moins heureux, devant des âmes hostiles aux idées monarchiques, d'insister sur l'idée de royauté, comme il le serait, devant des pacifistes, d'évoquer des images trop guerrières (saint IGNACE ne l'a point fait).

Souhaite-t-on d'autres exemples ? — Un religieux habitué aux retraites pour groupes spécialisés observait : « Les jocistes, familiarisés avec les idées de collaboration et de syndicat, acceptent allègrement la thèse du Corps mystique, de sa Tête, principe régulateur de l'organisme entier, de ses membres appelés à s'entraider ; les jacistes, plus individualistes, parce que chaque agriculteur se préoccupe presque exclusivement de son bétail et de ses champs, n'en sont guère séduits. — Des ouvriers auxquels répugnent le militarisme et les conquêtes violentes acceptent au contraire d'enthousiasme l'idée de reconstruire la « Cité future » selon les plans du Grand Architecte, avec son Divin Fils comme entrepreneur ou chef suprême ». — Ces premières réactions sont à connaître, encore que les prédicateurs doivent tendre à donner à tous la plénitude de l'esprit chrétien.

tire les âmes tièdes, parce qu'elle exige de façon trop évidente, non seulement une obéissance banale aux devoirs élémentaires, mais les suprêmes délicatesses de l'affection, le don total de soi et le partage des mêmes épreuves (26).

Elle répond par contre au vœu le plus ardent des âmes assoiffées de pureté et d'affection idéales : acquérir la « perle précieuse » (*Mt.*, XIII, 46), l'amitié et les privautés de Jésus.

A ces âmes sont à proposer, avec leurs attraits respectifs, les titres de Frère, d'Ami, de Compagnon, d'Epoux, et le sens plénier de l'appel ineffable : *Sequere me !*

De fait, Jésus n'invite pas seulement les privilégiés qu'il s'est choisis (*Jn.*, XV, 16) à marcher derrière lui, comme de simples soldats, perdus dans le rang, que réconforte tout au plus de temps à autre un regard ou un mot affectueux du « grand chef », mais à vivre près de lui, avec lui, en lui, à inaugurer en somme une sorte de « vie à deux » que ne réalise en sa perfection aucune amitié humaine. Quel commentaire Ignace lui-même devait donner à ce *Sequere me*, on l'entrevoit sans peine.

Mais on comprend aussi, par le texte des *Exercices*, combien il devait insister sur la loi essentielle de toute amitié : *da totum pro toto* (27), — combien il s'ingéniait à faire passer les âmes aux résolutions décisives (28), — et

(26) Parce que la voie suivie par le Christ demeure celle que doivent suivre ses disciples : *Oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam* ; *Lc.*, XXIV, 26. — D'une part, en effet, l'exercice des vertus est la condition de leur progrès (dès lors, point de vertus éminentes ou héroïques sans épreuves notables) ; d'autre part, la perversité et la sottise qui se sont acharnées contre le Sauveur ne peuvent manquer de se déchaîner contre ceux qui l'imitent plus fidèlement.

(27) « *Da totum pro toto... Sta pure et inhaesitanter in me et habebis me* » ; *Imitation*, l. III, c. XXXVII. « *Oportet te dare totum pro toto et nihil tui ipsius esse* » ; l. III, c. XXVII.

« *Cogitet unusquisque*, écrit S. IGNACE, *tantum se profectum facturum esse in omnibus rebus spiritualibus, quantum exiverit a proprio suo amore, a propria voluntate et utilitate* » ; *Exercitia*, IIa hebd., De emendatione (trad. ROOTHAAN). « *Mensura profectus ex vultu, gestibus, naturae facilitate aut amore solitudinis male sumitur, cum a vi quam sibi quisque infert sit desumenda* » ; *Sententiae sel.* n. 23.

(28) Sauf raison spéciale, par exemple, à l'égard de retraitants qui désirent faire les *Exercices* selon leur teneur exacte, ou près de reli-

combien il devait s'attacher à prévenir cette illusion, qu'il soit possible de jouir du Bien-Aimé, seul à seul, sans adopter sa charité universelle, sa préoccupation d'amener au salut tous « ses frères ».

Dans les affections humaines, point d'intimité parfaite sans abandon total de soi, sans partage effectif de toutes choses, sans identité totale des intentions ; ainsi en va-t-il nécessairement dans les rapports avec Jésus et avec Dieu.

Sainte Thérèse écrivait :

Savez-vous ce que c'est que la véritable vie spirituelle ? — C'est se faire esclave de Dieu et porter la marque de cet esclavage, je veux dire l'empreinte de la Croix de Jésus-Christ ; c'est tellement appartenir à ce Dieu crucifié, lui faire un tel don de sa propre liberté, qu'il puisse à son gré vous vendre et vous sacrifier pour le salut du monde, comme il a voulu être vendu et sacrifié lui-même ; c'est enfin, quand cet adorable Sauveur donne part à sa croix, regarder cela, non comme un tort qu'il fait, mais comme une faveur signalée qu'il accorde (29).

Protestation d'une âme vouée à la vie contemplative, apôtre par la prière et le sacrifice. Le monde a ses « *ven-*

gieux qui souhaitent les refaire tels quels pour les pénétrer de mieux en mieux), rien n'impose de donner selon le texte même de s. IGNACE les « exercices de volonté » auxquels nous faisons allusion ; mais il est indispensable de mettre au moins les retraitants, par des exercices équivalents, plus ou moins prolongés selon le temps dont on dispose, « au pied du mur », en d'autres termes de les amener à examiner si vraiment ils sont décidés à passer des velléités, des demi-mesures, de « l'amour pour rire », dont ils se sont leurrés peut-être jusque-là, aux résolutions qui donnent dans le vif de leurs défauts. Diverses scènes de l'Evangile peuvent être omises ; ces « exercices de volonté » ne le seront jamais sans détriment. S'ils sont convenablement reliés à l'*Election* (qu'elle porte sur le choix d'un état de vie ou sur les résolutions de retraite et sur le règlement de vie qui doit assez naturellement les compléter), ce sont eux surtout qui empêchent ces jours de recueillement de n'être qu'un passe-temps pieux, un bain de moiteur, non sans charme, mais assurément sans profit durable.

Inutile de dire que le « troisième degré d'humilité » (si pleinement exprimé dans le texte de s. Alphonse RODRIGUEZ cité plus loin), suppose un attrait spécial de la grâce et par conséquent ne peut être proposé indistinctement à tous.

(29) *Le Château intérieur*, VIIes dem., c. IV, traduct. BOUIX, t. III, p. 613 ; cf. trad. des Carmélites, t. VI, p. 309.

dus » ; que Jésus ait les siens ! Souffrant ou agonisant avec lui, qu'il suffise à leur joie de savoir qu'ils servent sa cause !

Voici la pensée d'Ignace voué pour sa part à l'action :

Ceux qui voudront témoigner plus d'amour et se montrer insignes au service du Roi Eternel, *ii qui magis affici volent et insignes se exhibere*, non seulement s'offriront tout entiers au travail, mais, en vue de réagir contre les tendances de la chair et du monde, ils feront une oblation plus précieuse : O Maître éternel de toutes choses... ma volonté dûment réfléchie, pourvu que par là je serve mieux votre cause et votre gloire, est de vous imiter dans le support de toutes injures, de tout opprobre, de toute forme de pauvreté aussi bien de fait qu'en esprit (30).

Au cours de la méditation du *Règne*, avant l'élection décisive, la demande de la pauvreté réelle et des humiliations ne peut être formulée que sous forme conditionnelle. Fixé lui-même sur le bon plaisir de Dieu, saint Ignace l'a maintenue à toutes les étapes de sa carrière.

La question de l'état de vie une fois réglée, il conviendra d'exposer au retraitant les exemples du Christ plus appropriés à sa vocation personnelle. Saint Ignace ne s'est pas attardé à ces détails. On en saisit facilement la raison : sans viser aucune classe de fidèles en particulier, il voulait seulement proposer aux âmes soucieuses d'agir en toute générosité un moyen de fixer leur choix, moyen tel qu'il leur permît, selon les appels de la grâce, de procurer à Dieu le plus de gloire possible, « *ad majorem Dei gloriam* », et d'atteindre, avec ou sans faveurs mystiques, aux derniers degrés de l'union divine.

Pas plus qu'il ne constitue un « manuel de retraite », son livre ne peut être tenu pour un « manuel de méditations ». Toutefois, parce que l'idéal qu'il suggère s'étend jusqu'aux formes les plus héroïques de la sainteté, parce que les règles qu'il a rédigées en vue d'une première élection gardent tout leur à propos à l'égard d'élections ultérieures, parce que les « exercices de volonté » qu'il a proposés peuvent renouveler sans fin la vigueur de l'âme, ce n'est

(30) Méditation du *Règne*, 3e point.

jamais sans profit notable que l'on reviendra au texte même des *Exercices*, spécialement aux pièces maîtresses que sont le *Fondement*, le *Règne*, les *Deux Etendards*, les *Trois classes*, les *Trois degrés d'humilité*.

Conclusion

Par manière de conclusion, qu'on nous permette d'illustrer par un exemple cette « vie dans le Christ » à laquelle le saint désirait conduire les âmes, cette identification de l'amour effectif et de l'imitation effective que nous signalions comme caractéristique de sa spiritualité.

Dans l'admirable opuscule intitulé *De l'union et de la transformation de l'âme en Jésus-Christ*, un de ses disciples, saint Alphonse Rodriguez, s'exprime en ces termes :

> Oh ! mon très doux Jésus, les amours de mon âme et les délices de mon cœur, qui donc ne souffrirait pas volontiers des peines et des tourments pour votre amour, puisque vous, ô mon Dieu, vous avez tant souffert pour moi ?
>
> O souffrances, qu'êtes-vous devenues ? J'espère que vous demeurerez dans mon cœur, car, avec vous, je me consolerai et j'irai me reposer dans le Cœur de mon Jésus crucifié.
>
> O tourments, pourquoi ne venez-vous pas à moi ? Je vous attends, les bras ouverts, pour jouir de vous, avec mon Jésus tourmenté.
>
> O mépris, pourquoi m'oubliez-vous, moi qui ne vous oublie pas, moi qui vous aime tant et qui désire me voir, en votre compagnie, abaissé avec mon Jésus humilié ?
>
> O milliers de morts ignominieuses, comment n'êtes-vous pas mon partage, puisque je vous désire sans cesse, pour faire de moi le sacrifice à mon doux Jésus.
>
> Venez donc, ô souffrances de toute sorte que le monde renferme ! Venez à moi, car ma consolation est de souffrir pour Jésus ; ma joie est d'imiter mon maître et de consoler avec le consolateur crucifié ; mon contentement, mes délices sont de vivre avec Jésus, de marcher à côté de Jésus, de converser avec Jésus, de souffrir avec lui et pour lui.
>
> Que personne n'ait compassion de moi, afin que ma croix soit nue et que je sois sans consolation avec mon Maître désolé, afin que je vive et que je meure sur la croix avec lui, dans sa compagnie, que je meure en souffrant, dans son amour, et que je meure pour lui ! Amen (31).

(31) Traduit par A. de Bénazé, S.J., Lille, Desclée, 1893, c. ix, pp.

Voilà, certes, le type accompli des âmes généreuses auxquelles Ignace destinait son petit livre.

Voilà traduits au vif l'*insignem se exhibere*, le *magis affici erga Christum* qu'il attendait d'elles.

Pourrait-on s'étonner que cet humble frère coadjuteur, portier du collège des jésuites, à Majorque, durant la plus grande partie de sa vie, ait été favorisé de grâces mystiques entre les plus rares ?

H. Pinard de la Boullaye, S. J.

6 mai 1937.

130-132 ; dans J. Nonell, S.J., *Obras espirituales del B. Alonso Rodriguez*, 3 vol., Barcelone, Fr. Rosal, 1885-1887, t. II, pp. 149-150.

Opuscule admirable, disons-nous, comme le *Catéchisme* du Curé d'Ars, non par la sublimité des spéculations, mais par la plénitude du sens chrétien et par la ferveur d'amour dont il témoigne.

L'HYSTÉRIE [1]

I

La notion d'hystérie a accompli, au cours du temps, des évolutions et subi des métamorphoses : elle n'est pas encore tout à fait fixée. On n'attend pas de nous que nous retracions cette longue histoire et que nous prenions parti dans toutes les controverses dont elle est tissée. Quelques points seulement nous intéressent dans ce que l'on appelle la « dissociation » ou le « démembrement » de l'hystérie ancienne.

Dupré a sagacement distingué de la crise hystérique la *crise émotive* pure, la vulgaire « crise de nerfs », par laquelle les femmes et les jeunes filles impressionnables réagissent à une contrariété, et qui se caractérise par l'agitation des membres, les spasmes, les troubles cardiaques et vasculaires, la sensation d'étouffement, l'exagération des sécrétions, les pleurs incoercibles, etc. (2). Cette crise n'a, *par elle-même*, aucune ressemblance avec une crise démoniaque ; nous la laisserons donc de côté, en faisant observer seulement que l'émotivité morbide se combine assez souvent avec l'hystérie.

Une autre dissociation nous paraît plus contestable et nous dirons bientôt pourquoi : c'est celle qui met la mythomanie à part de l'hystérie, cette dernière ne consistant plus alors que dans le pouvoir de contrefaire des symptômes morbides (Dupré, Claude, etc.) (3). Quand

(1) Cet article est un chapitre détaché d'un ouvrage en préparation sur *les Maladies du système nerveux et les Possessions diaboliques*. Un premier chapitre a déjà paru dans les *Etudes Carmélitaines* (avril 1937), et un autre ici-même dans le dernier numéro de la Revue.

(2) *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité*, p. 249, 493. Nous avouons ne pas saisir la portée des arguments par lesquels H. Claude tâche d'effacer cette distinction, allant jusqu'à ramener la crise emotive de « l'enfant qui fait une colère [à] une crise hystérique en miniature ». ***Maladies du système nerveux***, II, p. 819, 820.

(3) Il faut s'entendre. Si l'on donne au mot de mythomanie la signification de mensonge conscient et voulu, il est évident que « tous les hystériques ne sont pas des mythomanes et qu'un grand nombre de mytho-

bien même cette distinction serait fondée, nous n'aurions pas ici à nous en préoccuper beaucoup. En effet, ceux qui la font sont les premiers à signaler que les deux syndromes, tout dissociés qu'ils sont en théorie, s'associent très fréquemment dans les faits. Cela suffirait pour que, selon notre but tout pratique, nous pussions décrire utilement des sujets qui les présentent l'un et l'autre et qui sont capables, ceux-ci, de jouer avec une perfection rare le rôle de possédés. Nous n'écrivons pas un livre de médecine; nous recueillons des indications médicales qui doivent permettre de distinguer l'action démoniaque d'une maladie, quelle qu'elle soit en elle-même, ou d'une association de maladies.

Néanmoins on comprend mieux, nous semble-t-il, l'état mental des sujets que nous avons en vue si l'on réunit les deux syndromes dans le processus d'une même maladie. Cet état mental s'éclaire tout entier et apparaît comme d'une seule venue si l'on se souvient que la puissance suggestive de l'imagination n'expire pas aux frontières du conscient, mais s'étend aussi, et peut-être plus efficacement que nulle part ailleurs, dans le domaine de l'inconscient. C'est ainsi que des maîtres éminents (Janet, Babinski, etc) ont compris l'hystérie. En nous inspirant de leurs idées, nous voudrions régler d'abord cette question de principe.

Supposons donc un individu, non pas forcément inintelligent ou pauvre d'esprit, mais faible de raison, de bon sens ou de sens critique, dominé par ses images intérieures et ne les distinguant pas très bien de la réalité. Tout naturellement il se laissera guider par elles, il les vivra, les incarnera dans ses gestes, ses attitudes, ses actions. Cela se fera d'instinct et souvent aussi avec la collaboration plus ou moins réfléchie, plus ou moins délibérée, des facultés conscientes, intelligence et volonté : si bien qu'il sera parfois difficile de discerner cet individu d'un simulateur intentionnel. Ce sera le premier stade.

Mais les ressources de la suggestion imaginative ne sont pas encore épuisées par là : elles peuvent suffire à d'autres tâches. On a dit que « l'hystérique ment avec son corps » ; je dirais, moins sévèrement, qu'*il imagine avec son corps*. Tous les mythomanes ne possèdent pas cette plasticité physique, cette capacité de recevoir jusque dans leur corps l'empreinte d'une image, que Dupré appelle *psycho-*

manes ne sont pas des hystériques ». C'est ainsi que dans une remarquable note sur *L'Enigme de Thérèse Neumann*, le docteur Lhermitte comprend la mythomanie. Pour lui, Thérèse, pouvant être une hystérique, n'est point, par là-même, une mythomane, une simulatrice consciente. (*Etudes Carmélitaines*, avril 1934, p. 214, 219, 220). Mais si l'on prend l'expression « mythomanie » au sens de simulation inconsciente ou demi-consciente, il en va autrement.

plasticité et Freud *complaisance somatique*. Mais là où elle existe, il faut bien reconnaître en elle une extension dans l'inconscient du pouvoir suggestif de l'imagination. Dupré lui-même écrit : « Les faits mythopatiques d'une part, les faits hystériques d'autre part (l'auteur entend par cette dernière expression les phénomènes de psychoplasticité) offrent un grand caractère commun. Ils sont tous deux constitués par la simulation, inconsciente ou demi-consciente, provoquée ou spontanée, d'un fait inexistant en lui-même. Chez l'hystérique, le fait simulé appartient, le plus souvent, à l'ordre pathologique et s'objective avec *la complicité synergique de l'esprit et du corps*, sous forme d'un syndrome névropathique. Chez le mythomane, le fait simulé, d'ordre beaucoup plus général, s'objective de préférence par le langage... sous la forme d'une fable plus ou moins compliquée » (1). En d'autres endroits, le même auteur dit que « la mythomanie [est une] *tendance morbide constitutionnelle, constante chez les hystériques* ». Il nous présente le caractère « spécial » de l'hystérie comme constitué par « la mise en jeu... de l'imagination et de la suggestibilité psychoplastique » (2). C'est dire équivalemment que les deux syndromes s'entresuivent et que le pouvoir suggestif de l'imagination donne son maximum dans la psychoplasticité.

On le voit : les phénomènes mentionnés sont proches parents. Ils ne se succèdent pas, ne s'allient pas au hasard : ils sont organisés entre eux et dépendants les uns des autres. Ils s'enchaînent par des consécutions naturelles et vont dans le même sens. Ils représentent des degrés divers dans l'envahissement progressif du réel par l'imaginaire. La contrefaçon des affections organiques n'est pas une maladie nouvelle, étrangère, qui viendrait se greffer occasionnellement sur la mythomanie : elle n'en est que l'épanouissement suprême. En effet, ce qui caractérise le mythomane, en tant que distinct du froid simulateur, c'est qu'il est toujours dupe, à des degrés divers, de ses propres inventions. Le rêve qui s'impose à lui n'est jamais nettement reconnu pour un rêve. Il se développe dans un clair-obscur, sinon dans des ténèbres que la conscience explicite ne perce pas. Et là il travaille, sans entraves ni contrôle, à la façon d'une force naturelle. C'est ce fait que Logre a en vue lorsque, à propos des pouvoirs respectifs de « l'imagination » et de la « volonté lucide », il signale « toute la supériorité potentielle de l'inconscient sur le conscient » (3).

(1) *Op. cit.*, p. 49.

(2) *Ibid.*, p. 413, 253, 254. Cf. 380.

(3) *Etat mental des hystériques*, dans la *Psychiatrie* de Sergent, etc. I, p. 383. Beaucoup d'auteurs et de tendances fort opposées insistent sur

Supposons, sans prendre l'hypothèse à notre compte, que les manifestations somatiques de l'hystérie proviennent toujours du refoulement des appétits sexuels. Cela ne suffirait pas à les expliquer. Comment comprendre, en effet, qu'une tendance inconsciente, portant sur un objet bien déterminé, se mette, simplement parce qu'elle est « refoulée », à représenter dans le corps un objet tout différent du sien ? Comment concevoir qu'elle produise, par exemple, à propos d'une satisfaction sexuelle empêchée, une paralysie brachiale plutôt que n'importe quoi, si l'idée ou l'image de cette infirmité n'a pas cheminé sourdement dans l'inconscient et agi sur lui ? (1) Sans l'idée du syndrome, enseigne avec raison Babinski, pas d'imitation du syndrome (2). Le trouble émotionnel peut préparer les voies à l'admission de cette idée, en désemparant le sujet, en amollissant ses résistances, en diminuant sa clairvoyance, bref en le

la parenté de la mythomanie plus ou moins consciente avec la suggestion psychoplastique. De part et d'autre, remarquent-ils, on trouve une idée fausse qui engendre une simulation de la réalité. Babinski, qui définit l'hystérie par la suggestibilité (*Hystérie-Pithiatisme, etc.*, p. 20), écrit : « Souvent j'ai insisté sur ce point que le processus psychique de suggestion participe de la simulation dans une mesure variable... Les phénomènes hystériques sont dus à une simulation inconsciente ou subconsciente, ou encore à une sorte de demi-simulation... La pathogénie de l'accident pithiatique [le rapproche] de l'acte volontaire », simulation intentionnelle (*Ibid.*, p. 27.) (Le mot de *pithiatisme* a été créé par Babinski pour désigner les troubles somatiques susceptibles d'être produits et guéris par la suggestion : bref une partie de l'hystérie ancienne. *Ibid.*, p. 18-20). Freud, qui explique l'hystérie par le refoulement des tendances sexuelles, appelle celui-ci « une sorte de manque de franchise intérieure ». Kretschmer s'exprime de même : « Le refoulement représente un mécanisme psychique qui se rapproche beaucoup des phénomènes de simulation. *Il n'est en effet que la simulation devant soi-même*... C'est pourquoi on observe si souvent..., dans les tableaux hystériques, l'existence simultanée... du refoulement intérieur et de la simulation extérieure ». (J'emprunte ces dernières citations à R. Dalbiez : *La Méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne*, I, p. 375). Toutes ces remarques ont la même signification. Elles mettent en lumière le fond psychologique commun de la mythomanie et de la psychoplasticité, la causalité psychologique impliquée dans l'une et l'autre ; c'est toujours une idée ou image fausse qui agit comme une réalité sur le comportement du sujet.

(1) Aussi bien, Freud lui-même et ceux qui le suivent cherchent-ils à retrouver, par la psychanalyse, dans les souvenirs des malades, la *représentation* qui explique la *forme* du syndrome somatique. On trouvera quelques bons exemples de ces explications dans l'ouvrage cité de R. Dalbiez, I, p. 384 sq.

(2) *Op. cit.* p. 21, 27, 28.

mettant dans un état de perméabilité, de réceptivité, de plasticité plus grandes : il ne remplacera jamais l'idée elle-même. D'autre part, il est clair que la représentation assez forte pour déterminer des accidents hystériques n'est pas une idée neutre, indifférente, purement spéculative, mais au contraire une idée pratique, intéressante pour le sujet, capable d'éveiller, de surexciter ses tendances profondes, ses désirs et aussi ses craintes, ses frayeurs, conscientes ou inconscientes. Ainsi chargée d'émotion, c'est toujours elle qui posera son empreinte sur l'organisme et donnera aux accidents hystériques leur forme. Sans elle, ceux-ci demeurent tout à fait inexplicables (1).

En résumé, la clef unique de toute la série des phénomènes énumérés, aussi bien psychoplastiques que mythomaniaques, nous semble être une idée-force ou une image-force qui pénètre l'individu à des profondeurs inégales et le travaille dans l'inconscience ou la demi-conscience, parfois aussi, ne l'oublions pas, avec la collaboration de la conscience claire. Tel est le motif qui nous porte à regarder la mythomanie et la psychoplasticité — dont tout le monde au surplus reconnaît les intimes connexions — comme les phases ou les degrés divers d'un même développement morbide, et à en traiter dans le même chapitre.

*
* *

Cela dit pour légitimer notre conception et notre méthode, décrivons les sujets que nous avons en vue. Reprenons le canevas schématique que nous avons tracé, pour en préciser les diverses parties, en étoffer la maigreur et le remplir d'observations concrètes.

Ce qu'on trouve d'abord chez nos malades, — personne ne le conteste — c'est un *terrain* propice à l'éclosion des phénomènes morbides. Qu'on explique la nature de ce terrain d'une façon ou d'une autre, que la « constitution » soit *innée*, issue de l'hérédité (plutôt ici générique, analogique, que similaire), ou bien *acquise* par le fait d'accidents personnels, de « traumatismes » physiques ou moraux, elle entre ici la première en ligne de compte. Un individu, parfaitement sain jusqu'à une certaine époque, peut contracter une maladie infectieuse, faire une chute grave, être soumis à des épreuves morales trop fortes, à la suite desquelles l'hystérie naîtra (2). « L'expérience douloureuse de la guerre a fait apparaître en pleine clarté, par la multiplication colossale des manifestations hystériques dont elle s'est accompagnée, que nombre de sujets n'eussent jamais présenté d'accidents hystériques, si leur âme n'avait pas été violemment et diversement ébranlée par les conditions de l'immense

(1) Cf. Babinski, *loc. cit.*
(2) Claude. *Op. cit.* p. 835.

conflit » (1). Dans ce cas, une fois sa cause disparue, l'hystérie peut guérir. « Les malades de cette catégorie ont été nombreux pendant la guerre... La plupart ont guéri sans récidive » (2). Dans le cas contraire, c'est-à-dire s'il s'agit d'un tempérament inné et qui subsiste, « le diagnostic de la crise d'hystérie n'implique pas un pronostic bénin. Sans doute, ces crises sont curables et peuvent disparaître à la suite d'un traitement comme l'emploi des sédatifs et surtout la suggestion, mais elles témoignent, surtout chez les jeunes gens, d'un *état mental sous-jacent*, sur lequel le médecin devra apporter des réserves... » (3).

Ces indications déjà sont utiles à recueillir pour éclaircir la question qui fait l'objet du présent ouvrage. Il sera bon, par exemple, de s'en souvenir, afin de ne pas prendre pour des faits sans cause naturelle, pour du merveilleux, certains phénomènes extraordinaires apparus brusquement chez une personne censée jusque là normale, et, comme on dit, « pas du tout nerveuse ». Si une hérédité funeste pèse sur elle, ou si un ébranlement émotif l'a violemment secouée, une présomption très forte existera pour la névrose. Il sera bon de se rappeler aussi qu'un tempérament se métamorphose rarement et que telle manifestation venant à cesser, d'autres peuvent se produire : l'hystérie est une affection polymorphe. Ainsi s'expliquent l'évolution pittoresque, l'embellissement progressif, le développement toujours élargi de certaines histoires merveilleuses.

Comment se manifeste le tempérament hystérique?

L'hystérique est toujours un individu qui mène, par-dessous sa vie apparente, accordée aux circonstances réelles, une autre vie, une vie rêvée, imaginaire. Janet écrit : « Les esprits de ce genre rêvent toujours » (4). Et Chaslin : « On peut dire que l'hystérique passe son temps à rêver » (5). Mais il ne s'isole pas pour autant du monde

(1) Lhermitte, *loc. cit.*, p. 221. Voir aussi ce que nous avons dit plus haut du rôle préparateur de l'émotion, p. 246, 247.

(2) Vinchon : *Les Névroses*, p. 132, 133. Cf. p. 143. — Faut-il rattacher à cette catégorie les cas d'hystérie que guérit la psychanalyse? Les causes des chocs émotifs qui produisaient les névroses de guerre étaient patentes. Il faut admettre que toutes ne bénéficient pas de la même évidence et que seul un examen très poussé, psychanalytique ou non, permet de les trouver. Nous avons plus d'une fois découvert que le « démon » qui agitait une personne était un souvenir odieux.

(3) *Ibid.* p. 137.

(4) *L'Automatisme psychologique*, p. 207. Cf. *Névroses et Idées fixes*, I, p. 397, 398, sq.

(5) *Eléments de sémiologie et clinique mentales*, p. 608.

ambiant, comme le misanthrope ou le schizophrène (1) : il poursuit son rêve à travers la réalité. Souvent il a de ce qui l'entoure une perception très fine, très aiguisée, et il sait en user avec une habileté souple, parfois absolument déroutante, pour réaliser ses rêves, leur trouver des justifications : il excelle à faire entrer dans leur cadre les événements extérieurs.

La mythomanie n'est que l'expression du rêve. Elle consiste à projeter sur le plan de la réalité ce qui appartient au plan imaginaire. Le dormeur normal, au moment où il rêve, est toujours dupe de son rêve : il croit *alors* à l'existence objective de ce qui est simplement pensé ou figuré. Chez l'hystérique, cette attitude n'est pas intermittente, mais chronique; en lui le sens critique, qui discerne le rêve de la réalité et le vrai du faux, se trouve dans un état d'affaiblissement, de défaillance habituelle : c'est là un des traits essentiels de son tempérament. Il ne domine plus ses images intérieures et ne les maintient plus à leur rang d'images; ses fantômes lui échappent et se mettent à voltiger au milieu des objets réels, engendrant parfois une simple conviction, parfois une hallucination (2).

La mythomanie se manifeste sous deux formes : elle est *passive* ou *active*. « Passive, elle se marque par la crédulité, la suggestibilité » (3). Crédulité extraordinaire et vraiment morbide : un propos entendu par hasard, non contrôlé, incontrôlable, est tenu pour une vérité assurée (4). Suggestibilité qui fait de l'hystérique une cire molle, capable de recevoir toutes les empreintes : il répète les paroles, reproduit les gestes, les attitudes, les crises dont il est témoin. Une malade de l'asile Sainte-Anne à Paris, apercevant un prêtre (moi-même), se met à faire des sermons; causant avec ce prêtre et un médecin, elle reproduit leurs gestes tout en parlant : elle s'approprie, dirait-on, leur personnalité. — La mythomanie active « se caractérise par l'exubérance de l'imagination créatrice, par l'inventivité romanesque, par la tendance à la fabrication et à la création de situations fictives, à la simulation de scènes et d'attentats fantastiques » (5).

Ici se pose le problème si débattu de la sincérité hystérique : comment distinguer l'hystérique, qui est un malade, d'un simulateur

(1) « Une malade [schizophrène] très cultivée disait qu'elle avait construit comme une muraille autour d'elle ». Bleuler, cité par Minkowski : *La Schizophrénie*, p. 146.

(2) Je n'examine pas la difficile question de la constitution intrinsèque de ce que l'on appelle les hallucinations hystériques. Je ne veux que mentionner ce fait indéniable que tel hystérique à qui on suggère, par exemple, l'image d'une fleur, se comporte exactement comme s'il la voyait et la sentait.

(3) Dupré. *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité*, p. 498.

(4) Cf. Janet, *op. cit.* p. 208.

(5) Dupré, *loc. cit.*

conscient et réfléchi ? Babinski est d'avis qu'il n'existe pour résoudre ce problème que des « arguments d'ordre moral » (1). Dupré est encore plus catégorique : « Les fictions d'ordre morbide [de l'hystérie] sont impossibles à distinguer, en elles-mêmes, des troubles présentés par les simulateurs intentionnels » (2). Sans prétendre épuiser la question, nous ferons à son sujet une remarque importante. Il ne faut pas croire que la sincérité et le mensonge s'opposent comme le blanc pur juxtaposé sans intermédiaire au noir profond. Entre ces couleurs tranchées il y a le gris, avec l'infinie dégradation de ses nuances. De même, entre la loyauté entière et la duplicité consciente et froide, il y a — et même ailleurs que chez les hystériques ! — des demi-sincérités et des demi-mensonges, une bonne foi élastique, des petits coups de pouce donnés plus ou moins consciemment à la vérité sévère pour l'amollir et la rendre plus condescendante à nos secrets désirs... C'est dans cette zone mitoyenne et indécise que je placerais l'honnêteté hystérique, ou pour parler plus précisément — car il n'y a pas un seul type hystérique partout semblable à lui-même, mais des milliers de sujets tous différents les uns des autres — les nuances innombrables de l'honnêteté hystérique. Il faut toujours se défier de ces malades et les contrôler de très près, comme s'ils étaient de fieffés menteurs. Mais pour l'ordinaire, ils ne trompent pas à froid, de façon machiavélique, en combinant des manœuvres avec un cerveau lucide. Non ; ils rêvent et ils sont attachés à leur rêve, même s'il est pénible ; ils veulent obscurément mais passionnément le faire passer dans la réalité. Ils sont dupés les premiers, parfois à demi, parfois tout à fait. Incapables de se voir tels qu'ils sont et de se conduire avec fermeté d'après cette vue, ils n'ont à l'égard d'eux-mêmes qu'une lucidité diminuée, une sincérité partagée, intermittente.

Quelles sont les causes de l'hystérie ? L'étude de son substratum organique n'est pas de notre compétence (3). Mais nous avons pu observer le développement psychologique des phénomènes et nous pouvons peut-être projeter quelque lumière sur leur genèse. Quand la réalité ne cadre pas avec les aspirations de l'individu, *il fuit dans le rêve*, qui, chez les prédisposés, devient impérieux, dominateur, s'infiltre parmi les événements réels, les modèle, les déforme, les supplante : c'est alors *la fuite dans la maladie*, car le rêve est devenu morbide.

D'ailleurs, son rôle n'est pas uniquement d'adoucir une réalité pénible, mais parfois aussi d'en corser le caractère douloureux. Car

(1) *Op. cit.*, p. 209. Cf. p. 27.
(2) *Op. cit.* p. 492.
(3) Là-dessus, voir Claude, *Op. cit.* II, p. 812.

la douleur, l'incommodité physique ou morale est, dans la conviction du sujet, ce qui sied à sa situation. Le pithiatique de guerre qui se croit blessé profondément et boite sans raison organique, la femme qui se joue à elle-même et aux autres la tragédie des grandes infortunes sont également convaincus que ce qu'ils miment est ce qui doit être : la réalité ayant sur ce point des lacunes, ils les comblent en y insérant leurs rêves : ce sont aussi bien des insatisfaits que les hystériques glorieux.

Toutes ces insatisfactions sont-elles au fond, comme le veut Freud, d'ordre sexuel? Il n'est pas niable qu'un refoulement de ce genre se rencontre à l'origine d'un grand nombre de cas d'hystérie. Encore faut-il, pour bien s'expliquer la plupart d'entre eux, ne pas entendre « la sexualité » au sens étroit et matériel, la réduire à l'instinct génital pur et simple. Il faut la prendre entourée du cortège des sentiments et tendances morales (attachement affectueux, dévouement, désir du don total de soi, etc.) qui forment, avec l'instinct, cet ensemble complexe qu'on appelle *l'amour*, et qui l'enveloppent parfois presque jusqu'à l'étouffer, en particulier chez la jeune fille.

Mais, même entendue ainsi, la sexualité ne remplirait pas à elle seule, au gré d'éminents spécialistes, tout le domaine des causes de l'hystérie. En effet une cause unique, propre, essentielle doit jouer dans l'universalité des cas et suffire à les expliquer, pourvu que les conditions de son activité soient réalisées. Et, d'après Freud, ces conditions se réduisent pour l'hystérie, à la complaisance somatique. Là où ce terrain n'existe pas, dit-il, l'instinct sexuel inassouvi fera éclore une autre névrose, par exemple une phobie, une obsession (1). Les faits ne vérifient pas ce système. D'une part, en effet, nous connaissons beaucoup de personnes chez qui l'instinct sexuel n'est pas assouvi et qui ne sont atteintes ni d'hystérie, ni d'aucune névrose, dont la santé mentale est parfaite. Soutenir le contraire amènerait logiquement à reprendre la vieille thèse simpliste et grossière qui assimile la fonction sexuelle, « besoin de luxe » (2), ayant pour fin la perpétuité de l'espèce, à la nutrition, fonction nécessaire, ordonnée à la conservation de l'individu (3). D'autre part, plusieurs de ceux chez qui l'instinct sexuel trouve sa satisfaction normale dans le mariage, font néanmoins de l'hystérie pour des raisons différentes : par

(1) Voir le texte ap. Dalbiez. *Op. cit.* I, p. 379.

(2) Dr Toulouse, *Comment former un esprit*, p. 156 sq.

(3) « Les médecins compétents qui se sont occupés d'hygiène sexuelle ne mettent pas en doute l'innocuité de la continence... Le célibat a moins de part dans les aliénations mentales des célibataires que le mariage dans les aliénations mentales des gens mariés ». Dr Féré : *L'Instinct sexuel. Evolution et dissolution*, p. 26.

exemple, par suite d'un traumatisme physique ou moral (échec, deuil, déceptions, séparations, difficulté de s'adapter à un milieu nouveau, etc.) (1). L'homme n'est pas tout sexe. A côté de l'instinct sexuel, il y a chez lui l'instinct de conservation. l'instinct paternel ou maternel ou filial, l'amitié, toute la gamme des sentiments, et celle des passions, orgueil, vanité, ambition, envie, etc., et encore tous les mobiles intéressés, toutes les aspirations sublimes. Or ces tendances diverses, contrariées, refoulées, blessées se vengent souvent, aussi bien que l'instinct sexuel, en provoquant les désordres qui nous occupent. Par exemple, on chercherait en vain l'élément sexuel dans l'hystérie de guerre, qui contrefait les lésions organiques, et dans toutes les manifestations analogues nées d'une grande peur. Ici, c'est indiscutablement l'instinct de conservation qui est en jeu : menacé, bouleversé, affolé par le danger, il s'est cru atteint, lésé, alors qu'il ne l'était pas, ou plus gravement ou plus longtemps qu'il ne l'était. Et les phénomènes somatiques qu'alors il fait apparaître sont de sa part comme une protestation exagérée qui étale des dommages supérieurs aux dommages subis. D'après les cas que nous avons pu observer, nous croirions volontiers qu'avec les déceptions sentimentales, le besoin d'attirer l'attention, l'orgueil, l'ambition mal satisfaits ont une grosse part dans les origines de l'hystérie. Bref, s'il nous fallait résumer en une formule notre opinion à cet égard, nous dirions : refoulement toujours, mais pas toujours d'ordre sexuel (2).

(1) Janet écrit, à propos des névroses qui naissent à l'occasion des fiançailles et du mariage : « M. Savage admet que « ce qui produit le trouble, c'est la concentration des sentiments et des émotions vers les organes de la reproduction, c'est l'accumulation des désirs et des besoins par défaut d'assouvissement ». Si j'admets l'importance du fait, j'hésite à admettre l'explication : l'incapacité de prendre une décision en présence d'une situation nouvelle et grave me paraît bien plus importante qu'*un inassouvissement génital très hypothétique.* D'ailleurs, le même trouble... survient même après le mariage et d'ailleurs il existe dans des actes très différents ». Et l'auteur cite quelques uns de ces derniers cas : « problème de la vocation religieuse, changement de fortune, procès, etc. ». *Op. cit.* p. 638 sq. Cf. p. 631 à 633. Ces remarques sont faites à propos de la psychasthénie, mais elles ont une portée générale. Voir p. 631.

(2) Voir notre article sur *Les Névroses* (*Etudes*, 20 février 1937, p. 362). — Une équivoque revient sans cesse dans les interprétations de faits proposées par Freud et ses partisans pour démontrer le caractère uniformément sexuel du refoulement hystérique. Ils assimilent le *souvenir refoulé* à l'*instinct inassouvi*. Ce sont pourtant là des faits d'espèce différente : le premier est psychologique, le second matériel. Il y a là, non pas *une* explication, mais *deux*. « Le cas de Jeannette » (Dalbiez, *op. cit.* I, p. 383), jeune fille devenue hystérique à la suite d'une agression brutale qui lui a fait peur et horreur et dont elle refoule le souvenir, ne

*
* *

Jusqu'ici nous avons parlé en général et au minimum de ce qui convient à tous les hystériques, esquissant à peine ou même laissant de côté les symptômes qu'exhibent seulement certains d'entre eux. Car nous croyons que l'*hystérie a des degrés*. Il y a la « petite hystérie », si commune que Babinski n'a pas craint d'affirmer : « c'est incontestablement une des affections les plus répandues » (1); et il y a la « grande hystérie », avec ses manifestations voyantes, ostentatoires, qui est relativement rare. En effet, l'intensité du rêve, sa domination sur les actes et la conduite du sujet, la profondeur de son influence sur l'organisme sont extrêmement variables.

Parfois c'est une comédie légère qui est jouée. Par exemple, hanté par le besoin d'attirer sur soi l'attention, un individu exécute des rêves de grandeur : il prend un titre, une décoration auxquels il n'a pas droit; il « fabule », invente des histoires où il joue, sinon toujours le beau rôle, du moins le rôle principal ; il prétend en imposer par des capacités feintes, une sainteté truquée, par des agencements adroits de circonstances, voire par des coïncidences merveilleuses, de prétendus prodiges, etc. En tout cela se marque l'affaiblissement de la faculté critique : par exemple, le sujet n'estime pas selon leur gravité les dangers auxquels il s'expose (quoiqu'il ruse pour les éviter) ; il agit en enfant, ne prenant pas au sérieux le risque qu'il court d'être saisi en flagrant délit et précipité dans le mépris au lieu de parvenir à l'honneur. Le trait morbide ici est cette poursuite

s'explique pas comme « le cas de Dora » (Régis et Hesnard : *La Psychoanalyse*, p. 136), en proie aux mêmes troubles par le fait d'une passion amoureuse qu'elle ne peut satisfaire. Dira-t-on que l'incident odieux était au fond agréable à Jeannette, qu'il flattait ses tendances secrètes et que son malaise provient précisément de l'aversion factice, de la « censure » qui leur fut opposée ? Explication subtile, réduction forcée qui ont tout l'air d'être commandées par le système ; elles ne sortent pas directement des faits. Si l'on examine ceux-ci sans parti pris, on estimera plutôt qu'une grande peur et fondée sur des motifs si gros, un coup inopiné et violent ont suffi à bouleverser le système nerveux et la conscience de la jeune fille et à introduire la névrose. Nous admettons donc les deux explications, mais en maintenant leur dualisme irréductible, et en considérant que la première porte bien au delà des frontières du sexuel. Tout souvenir pénible peut être refoulé, simplement parce qu'il est pénible et non pas seulement lorsqu'il est sexuel. Toute secousse psychologique violente, quelle que soit sa cause, toute grande frayeur, par exemple, quel que soit son objet, laisse des traces qui, pour être devenues inconscientes, n'en gardent pas moins un pouvoir redoutable d'agiter le sujet au point d'engendrer chez lui, en certains cas, la névrose hystérique.

(1) *Op. cit.* p. 30, 31.

aveugle, obstinée, audacieuse du rêve à travers une réalité qui résiste. Toutefois la conscience n'est pas scindée.

Mais il y a mieux. Parfois le rêve s'installe, selon la pittoresque expression de Chaslin, « dans un coin » ; c'est alors « un rêve circonscrit » qui s'exécute en des actes dont « ce que nous appelons le malade lui-même » ne paraît avoir aucune conscience (1). On appelle cela *dédoublement* ou *fragmentation de la personnalité.* Nous conserverons ces termes usuels, en précisant que sous notre plume il signifient, non pas que l'unité profonde et substantielle du sujet soit brisée (2), mais qu'il y a comme un voile tendu au milieu de son activité psychologique, masquant certains phénomènes, les empêchant de rejoindre leurs voisins en se centralisant sous un regard intérieur unique. Janet a très heureusement éclairé cet état en le rapprochant de la *distraction* vulgaire dont il n'est que l'exagération pathologique.

Alors se produisent ces manifestations bizarres qui ont piqué si vivement la curiosité. Sans aucune cause organique, sous l'action de l'idée intense, de l'image de rêve qui habite son inconscient, le sujet devient (en apparence) aveugle à l'égard de certains objets, muet, paralysé ou anesthésique dans une partie de son corps, amnésique pour certains souvenirs. Bien plus, il exécute quelques mouvements ordonnés, significatifs, que sa volonté normale ne commande ni ne dirige. Par exemple, sa main se met *automatiquement* à écrire, à rédiger des « messages » dont le contenu l'étonne quand il le découvre, et qu'il croit volontiers venus de l'au-delà. Le rêve s'est emparé d'une partie de son activité et la commande à son insu. Ces dédoublements peuvent être successifs : ils sont alors identiques aux crises de somnambulisme, où l'on voit un individu endormi, parler, agir, se promener, etc. Ils peuvent être aussi simultanés, et l'on trouve dans l'*Automatisme psychologique* de Janet l'amusante description de ces sujets dédoublés dont la première personnalité prend part à une conversation, tandis que la seconde s'occupe d'écrire, écoute un autre interlocuteur et lui répond, exécute divers mouvements, prend certaines attitudes en discordance absolue avec ce que fait la première, parfois même joue des tours à sa voisine (ce qui prouve, pour le dire en passant, que la scission psychologique n'est pas complète entre elles).

Jusqu'où va le pouvoir de l'image ou de l'idée-force sur l'organisme ? C'est ce qu'il n'est pas facile de déterminer. Nous avons

(1) *Op. cit.* p. 610.

(2) Voir ci-dessous des exemples de *communication par l'intérieur* entre les diverses personnalités soi-disant étrangères l'une à l'autre.

assisté à une discussion entre spécialistes de la neurologie où, à propos de la stigmatisation, des thèses contradictoires s'affrontaient : le Dr J. Lhermitte, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris, soutenant que, médicalement, « le processus de la stigmatisation apparaît inintelligible, impensable.... qu'il n'existe aucun processus physiologique qui, de près ou de loin, se rapproche de la stigmatisation » : — le Dr P. Van Gehuchten, professeur de neurologie à l'Université de Louvain, soutenant à l'inverse que « si à l'heure actuelle, nous n'en connaissons pas encore le mécanisme physio-pathologique exact, nous pouvons et nous devons affirmer que la production [des stigmates] n'est pas en dehors des possibilités de la nature » (1). On sait aussi que Babinski a enlevé à l'hystérie, pour les restituer à des maladies organiques, beaucoup de troubles vaso-moteurs et trophiques, tels que l'œdème par exemple (2). Le professeur Van Gehuchten conteste la validité de ces restitutions (3). Au Moyen-Age, on admettait qu'une « imagination forte » peut altérer le corps jusqu'à lui donner la fièvre ou même la lèpre. Saint Thomas ne formule contre cette opinion « médicale : *ut medici dicunt* », aucune objection philosophique (4).

Autre question. Jusqu'où s'étend le pouvoir direct de la volonté lucide et libre sur l'inconscient? Il est sûr que cette domination est loin d'être absolue. Bien des influences peuvent s'exercer sur l'inconscient, il est capable d'exécuter bien des actes et de jouer bien des rôles dans une une parfaite indépendance à l'égard de la liberté, et celle-ci n'est pas en mesure de les lui faire reprendre à son gré. Donc, affirmer que les symptômes hystériques ont pour caractère de pouvoir être reproduits *à volonté* (5), c'est employer une formule inexacte par son caractère absolu et sa trop grande généralité. Mais d'autre part, il convient de reconnaître — et nous avons pu nous-même l'observer — que la volonté de l'hystérique dispose parfois d'un pouvoir étonnant, exceptionnel, sur ses fonctions organiques, comme celle de l'acrobate sur le mouvement de ses membres; la plasticité corporelle du premier n'obéit pas seulement à des tendances ou impulsions spontanées, mais aussi à des desseins réfléchis (6).

(1) Voir *Etudes Carmélitaines*, octobre 1936, p. 72 et 91.

(2) *Op. cit.* p. 73.

(3) *Loc. cit.* p. 90.

(4) *De Potentia*, q. 6, a. 3, c. et 7m. — Voir aussi Benoît XIV, *De Canonizatione sanctorum,* IV, Pars I, cap. 33.

(5) Babinski. *Op. cit.* p. 29 et 209.

(6) On nous a cité des personnes capables de se donner, à volonté, telle température, enregistrée par le thermomètre, et cela sans manipulations mécaniques de l'instrument : c'était vraiment la température du corps qui montait. Nous avons eu aussi connaissance du même fait produit

Dupré a reconnu le fait et signalé, chez certains mythomanes, « une rare domination *volontaire* de la plasticité organique » (1).

II

D'après la description qui précède, on conçoit que ceux qui s'occupent de la critique du merveilleux, du discernement entre le préternaturel ou le surnaturel et leurs contrefaçons, fassent souvent la rencontre de l'hystérique. C'est lui qui suscitera à leurs enquêtes les plus grands embarras, qui posera devant eux les cas les plus difficiles, les plus embrouillés. Les pseudo-thaumaturges, les pseudo-prophètes, les visionnaires, les faux saints, les fausses repenties tentées par le rôle de Marie-Madeleine, les faux convertis (il y en a qui renouvellent périodiquement, devant des spectateurs différents, la scène de la conversion publique), les fondateurs de sectes dont les oracles régentent sans appel des disciples crédules, sont souvent des hystériques mythomanes, à moitié dupes de leurs propres fables.

Parmi eux l'on trouve tous les degrés et toutes les combinaisons de la sincérité et de la fourberie. Il y en a chez qui cette dernière prédomine nettement. Nous avons rencontré, il y a plusieurs années, une personne peu recommandable, de mœurs mauvaises et anormales, méchante, vindicative et qui faisait la sainte, portait de soi-disant stigmates, simulait des « états d'agonie expiatoire » où elle devenait exsangue, rigide et, en apparence, insensible, servie qu'elle était par une « complaisance somatique » exceptionnelle. Elle avait séduit des âmes pieuses, des prêtres, des religieux, un évêque... Simulatrice intentionnelle et de volonté consciemment perfide, sans doute, mais aussi, à coup sûr, déséquilibrée, « dégénérée » comme on disait jadis, elle présentait deux caractères qui sont les traits capitaux de l'hystérie. D'abord, ce rêve extravagant et impérieux de sainteté, installé dans son inconscient, qui dictait toutes ses démarches et inspirait sa mythomanie chronique ; ensuite, cette « psychoplasticité » en dehors des possibilités d'un sujet normal. Avec cela, favorisée par des événements imprévisibles à l'esprit humain, par des coïncidences quasi-miraculeuses, jusqu'à quel point et selon quel mode était-elle encore l'instrument de l'Esprit du mal ? On pouvait se le demander.

Pour d'autres sujets, le problème de la bonne foi devient tout à fait inextricable et déconcertant. Ceux-ci possèdent des qualités

sans intervention de la volonté et sans cause organique, mais sous l'influence de causes uniquement psychologiques. De tout cela nous n'avons pu rien contrôler personnellement.

(1) *Op. cit.*, p. 26.

morales, des vertus réelles : piété, pureté, dévouement, abnégation, pratique des bonnes œuvres, etc. ; et néanmoins, ils trompent avec une habileté sournoise, avec des ruses d'enfants ou de sauvages. Sans revenir sur la description que nous en avons donnée ailleurs (1), rappelons qu'il ne faut jamais dire a priori d'une personne qui présente des phénomènes extraordinaires, quelles que soient par ailleurs ses bonnes qualités : « elle ne trompe pas, elle ne saurait tromper », mais qu'on doit au contraire la contrôler d'une façon assez serrée pour *qu'elle ne puisse pas matériellement tromper*. Autrement on court au-devant des mystifications,

Toutes ces remarques sont d'ordre général. Venons-en aux cas qui nous occupent spécialement dans cet ouvrage.

Il arrive que des hystériques soient tentés, non seulement par des rôles brillants : sainteté, thaumaturgie, prophétisme, mysticisme, etc., mais aussi par des rôles d'aspect repoussant, qui ont tout de même l'avantage d'attirer sur eux l'attention : tel est celui de possédé. Ce rôle peut d'ailleurs — je l'ai observé maintes fois — être présenté comme un rôle de « victime » expiatoire et devenir par là tout à fait honorable. Très souvent aussi, comme par une sorte de cyclothymie d'un genre spécial, le rôle de saint alterne avec celui de possédé et le mysticisme avec les contorsions : ainsi l'intéressé apparaît toujours comme une « âme choisie », distinguée par des épreuves ou des faveurs également exceptionnelles. Mais en examinant de près les unes et les autres, on découvre que le mysticisme est illusoire et la possession truquée : il n'y a là que mythomanie vulgaire, vanité, attrait morbide pour la mise en scène, insincérité d'abord avec soi-même : le tout disposé selon les dégradations innombrables de la conscience, de la réflexion, de la liberté que nous avons décrites plus haut.

C'est particulièrement dans la contrefaçon de la *crise* de possession diabolique que l'hystérique met en œuvre tous ses moyens : à ce point de vue il est inégalable. Avec son génie de la mythomanie et sa psychoplasticité, c'est lui qui fournit les plus beaux spécimens de faux possédés et les plus ressemblants aux possédés authentiques. Pour confectionner artificiellement une possession — et on peut le faire sans le vouloir, comme Charcot fabriquait, par suggestion inconsciente, les crises de la Salpêtrière — l'hystérie est la matière de choix. Aucun autre désordre mental ou nerveux ne se prête aussi parfaitement à cet usage. En effet, nous avons défini l'hystérique comme un sujet d'une plasticité, d'une malléabilité mentale et physique anormale, susceptible de recevoir dans son esprit, ses attitudes, ses actions, son organisme même, l'empreinte d'une idée, d'une

(1) *Dictionnaire de Spiritualité.* Tome I, col. 682 à 684.

image forte et dominatrice. Que ce soit l'idèe du démon, de son pouvoir, de ses invasions possibles dans la personnalité humaine qui s'imprime de la sorte en lui : il va « faire le diable », comme il eût fait, sous des suggestions différentes, n'importe quel autre personnage ; il va se comporter en « suppôt de Satan ». Alors apparaîtront chez lui l'horreur des choses religieuses, le goût du mal, les paroles grossières, les clameurs, les rages, les attitudes dévergondées, les agitations violentes, etc.

L'exorciste devra se surveiller beaucoup et se tenir sur la plus grande réserve pour ne pas favoriser ces phénomènes. Un prêtre adonné à ce dangereux ministère nous disait : « On ne risque jamais rien à exorciser, même si l'on a affaire à des malades. L'exorcisme, s'il ne fait pas de bien, ne fera toujours pas de mal ». Pardon ! L'exorcisme est une cérémonie impressionnante qui peut agir fort efficacement sur l'inconscient des malades : les adjurations au démon, les aspersions d'eau bénite, l'étole passée au cou du patient, les signes de croix répétés, etc. sont très capables de susciter, dans un psychisme déjà débile, la mythomanie diabolique en paroles et en actions. Si on appelle le diable, on le verra : non pas lui, mais son portrait composé d'après les idées que le malade se fait de lui. Et c'est ainsi que certains prêtres, par la pratique inconsidérée et imprudente de l'exorcisme, créent, confirment, encouragent les désordres qu'ils voulaient supprimer. Ils reprennent, sur le terrain religieux, les errements de Charcot sur le terrain médical. Et ce seul rapprochement suffirait à montrer que de pareilles scènes, si émouvantes soient-elles pour des esprits non avertis, n'offrent pas le moindre indice de la présence ou de l'action préternaturelle du démon. Pour admettre celle-ci, l'Eglise requiert d'autres preuves, et son rituel, rédigé par des gens qui ne connaissaient ni Charcot ni les manifestations de la Salpêtrière, obvie par avance à ces confusions. Si l'on se tenait de façon stricte à ses prescriptions, on trouverait moins de « possédés ».

En dehors de la pratique non justifiée de l'exorcisme, bien des suggestions involontaires, inconscientes, peuvent se produire et déterminer chez l'hystérique des apparences de possession. Récepteur ultra-sensible et amplificateur merveilleux, il capte et multiplie les influences éparses dans son milieu, auxquelles les autres personnes demeurent indifférentes. Voici un cas. Une jeune fille de dix-huit ans environ, que j'appellerai Rosalie, et dont les parents voyagent au loin, a été mise, pour faire son éducation, dans une pension chrétienne. Elle n'accepte pas cette situation et souffre vivement dans ses sentiments familiaux et son amour de la liberté, « refoulés » par force. Elle reste taciturne, renfermée. Déjà auparavant, l'exaltation d'une mère friande de mysticisme l'avait fort agacée et établie, arc-

boutée, si l'on peut dire, dans une attitude de réaction contre les choses religieuses. Là-dessus, l'aumônier de l'établissement, au catéchisme, à propos des Anges, parle aux enfants de la possession diabolique, des exorcismes, et commet l'imprudence de leur lire à ce sujet des récits émouvants, concernant en particulier *des possessions d'enfants.* Arrive la retraite annuelle, prêchée de façon « très dramatique », au dire des maîtresses, et à la suite de laquelle Rosalie devient plus sombre encore. Il est visible qu'un orage couve dans son intérieur; le moment est proche où il va éclater avec fureur. Un soir, Rosalie disparaît. On la trouve enfermée dans une petite salle, blottie contre le mur, dans un coin. « N'approchez pas, crie-t-elle, je ne suis pas seule! » La maîtresse ne voit personne autre, lui parle doucement, l'appelle par son nom: « Rosalie! » Elle « rugit », et répond : « D'abord, je ne suis pas Rosalie; — je me suis livrée; — *il* m'a prise ». Elle aperçoit un chapelet et le piétine avec rage. Suivent quantité d'autres manifestations, classiques, d'aversion, de haine pour les choses saintes, sur lesquelles je passe. L'eau bénite « brûle » Rosalie. Elle a écrit un papier (que j'ai actuellement sous les yeux) où on lit ces mots d'une écriture endiablée : « Je renonce Jésus », et où le nom de Satan revient plusieurs fois. La personnalité reste, d'ailleurs, indécise : c'est tantôt Rosalie qui parle et tantôt le démon. A quelqu'un qui lui demande pourquoi elle se détourne d'une statue de la Sainte Vierge, elle répond : « Elle m'a écrasé la tête. » — On m'appelle pour étudier ce cas, indubitablement diabolique d'après l'opinion de l'entourage, et je suis témoin des mêmes manifestations. Malheureusement, je constate que l'eau naturelle fait ressentir à l'enfant exactement les mêmes « brûlures » que l'eau bénite (1). Et les antécédents de la crise me semblent suffire amplement à l'expliquer d'une façon naturelle, aucun signe vraiment préternaturel n'y étant apparu. Cette mise en scène dramatique, cette tragédie où le rôle du démon est tenu avec tant de perfection, ne dépassent certainement pas les capacités de l'hystérie.

On trouve aussi des cas qui relèvent plus complètement de l'autosuggestion et où l'entourage n'a exercé que peu d'influence. Le sujet a construit tout seul — bien entendu avec ses connaissances et ses souvenirs — son roman sombre.

*
* *

Il ne sera pas inutile de joindre à ce portrait d'ensemble des

(1) Je rapprocherai de ceci un fait que j'ai vu parfois se produire. De soi-disant possédés, qui réagissaient furieusement au contact d'objets religieux *présentés de l'extérieur*, gardaient cependant sur eux, sans en paraître incommodés, des médailles ou des chapelets. Quand on le remarquait, ils les jetaient avec horreur. Suggestion!

possédés par suggestion quelques particularités qui peuvent y apparaître occasionnellement.

1° Parmi elles se trouve l'écriture automatique (1). Rosalie nous en a déjà offert un spécimen. Voici un autre exemple. Un jeune homme habitué à cet exercice et qui, sans me connaître personnellement, savait les fonctions dont j'étais revêtu, vint un jour me trouver, porteur d'un papier sur lequel sa main avait écrit sans qu'il la dirigeât consciemment ; « Surtout ne va pas voir le Père de Tonquédec ». C'était un ordre du « démon ». Un autre jeune homme très pieux, vivant dans un intérieur familial exalté, me fut présenté naguère : il se croyait possédé par trois camarades défunts, impies et débauchés de leur vivant, avec lesquels il avait eu des discussions et dont la mort sans repentir l'avait vivement frappé. Un beau jour, il se met à écrire sous leur dictée et en leur nom. Ils communiquent ainsi avec lui et, par son moyen, avec d'autres. « Nous sommes ici, disent-ils par exemple, pour te faire du mal ». L'impulsion à écrire vient subitement, sans avoir été précédée (comme la chose arrive le plus souvent) par aucun entraînement volontaire, par aucune pratique spirite : tables tournantes, exercice de la planchette, etc. Quand le jeune homme écrit, son bras est engourdi, me dit-il, mais il a conscience de ce qu'il écrit et l'attribue sans hésiter à ses trois « possesseurs ». Ce sont des chapelets d'insultes, de grossièretés, entremêlées de menaces, d'aveux, de messages inspirés par les circonstances, comme par exemple la protestation adressée « à MM. les Docteurs » qui soignent le patient comme un malade.

2° A l'origine des possessions par suggestion, on trouve parfois l'objet « ensorcelé », le talisman infernal, dont la réception ou le contact a déclenché les manifestations d'apparence démoniaque. Sans prétendre trancher ici en quelques mots des problèmes historiques aussi complexes et aussi obscurs que ceux des possessions de Loudun ou de Madeleine de Demandolx, rappelons simplement que, dans les deux cas, l'origine des phénomènes fut un objet : à Loudun, une branche de rosier fleuri, porteuse du maléfice, à Marseille, une « noix charmée » (2). Indépendamment de tout jugement de fond sur l'ensemble de ces affaires, il est permis de penser qu'en ce détail particulier, l'imagination et la suggestion ont pu jouer un rôle. Que de fois n'avons-nous pas vu de même des personnes se croire possédées ou maléficiées pour avoir mangé d'un aliment, reçu un cadeau offert par leurs « ennemis », ou même pour avoir rencontré ceux-ci, leur avoir parlé, etc. Ce n'est d'ailleurs pas sur les seuls hystériques que de telles causes peuvent agir : les émotifs, par exemple, n'y sont

(1) Voir ci-dessus p. 254.
(2) Voir notre *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle*, p. 416.

nullement réfractaires ; mais étant donné ce qu'est l'hystérique, on comprend qu'elles aient sur lui une influence préférentielle et maximale.

3° J'ajoute ici un renseignement qui a une grosse importance pratique. Il faut toujours se méfier des hystériques : ils peuvent devenir extrêmement dangereux pour ceux qui s'occupent d'eux. Crédules, imaginatifs, inventifs, suggestionnables du dehors et du dedans, ils se figurent ce qui n'est pas ; ils en sont convaincus ; ils attribuent à autrui des fautes, des crimes imaginaires, dont l'ensorcellement est le moindre : de leurs accusations, l'honnêteté, la moralité du prochain font souvent les frais. Les hystériques sont foncièrement, nous l'avons vu, des insatisfaits et leurs méchancetés sont des actes de dépit, des représailles contre le sort. Elles s'expliquent soit par les déceptions que la vie leur apporte, soit par la rancune contre ceux qui ne les ont point soulagés ou « compris » comme ils l'espéraient, par la jalousie féminine ou par le retournement d'une affection trop vive à laquelle il n'a pas été répondu, soit simplement par l'envie à l'égard d'êtres intacts qui semblent ignorer les passions dont eux-mêmes sont la proie : tout cela fermente et s'agite confusément dans leur inconscient. Une jeune fille a accusé ainsi, à ma connaissance, d'abord son curé qui était aussi son directeur, par une lettre abominable envoyée à l'évêché et d'ailleurs rétractée par la suite, puis son médecin, que j'ai lieu de croire tout à fait consciencieux et absolument correct. Quelquefois l'hystérique va plus loin que l'accusation verbale : il machine un scenario où il apparaît victime d'un attentat : baillonné, blessé (mais d'ordinaire pas très gravement), etc.; quelques-uns s'adressent à eux-mêmes des lettres anonymes menaçantes ou diffamatoires, qu'ils défèrent à la justice (1). D'autres ne remettent à personne le soin de les venger et manient le revolver ou le vitriol...

Il faudrait être bien naïf pour voir en tout cela des indices de possession. Cela ne veut pas dire qu'une telle opinion n'ait jamais été soutenue. Des yeux candides croient apercevoir ici la griffe du diable, père du mensonge, inspirateur des folles amours et des haines vindicatives : c'est lui qui, obsédant les âmes comme il possède les corps, dicterait ces sentiments désordonnés et ces démarches perfides. L'explication vraie est plus simple : quiconque a scruté un peu profondément ces âmes inquiètes, inassouvies, emportées sans boussole dans des rêves extravagants, la trouvera dans la maladie nerveuse qui les a désaxées et les agite : c'est elle vraiment qui est leur démon intérieur.

Joseph DE TONQUÉDEC.

(1) Signalons, à titre d'exemple, l'affaire Marthe Gitton, qui fit un certain bruit il y a une dizaine d'années. Cf. *L'Echo de Paris* 8 et 9 novembre 1927.

MAXIMES DE PERFECTION
POUR LES AMES QUI ASPIRENT A LA HAUTE VERTU

SECONDE PARTIE DES MAXIMES

Exercice pour se dénuer de soi-même, se revêtir de Jésus-Christ et l'imiter dans sa vie cachée et voyagère,
En forme de Prières et d'Entretiens avec le même Sauveur.

AVIS AU LECTEUR DE CETTE SECONDE PARTIE

Ames dévotes, que pourriez-vous souhaiter davantage après de si hautes et de si saintes maximes, qui auront sans doute embaumé et rempli votre cœur de leur perfection et de leur sainteté, que d'avoir en main les occasions et les sujets de pouvoir mettre en pratique ces Maximes si Chrétiennes? Or voici qu'on les met sur la presse avec augmentation, qui servira de seconde partie, dans la croyance qu'on a que vous le jugerez fort à propos, et que par ce moyen on vous rend un signalé service, vous proposant tout de suite et en même lieu, ce que vous chercheriez et voudriez bien trouver en beaucoup d'autres livres. Cette partie est courte et succinte, il est vrai; mais elle est si remplie et si succulente de l'Onction divine, qu'on espère qu'elle seule suffira pour vous satisfaire, et que vous n'aurez plus envie ni besoin de chercher ailleurs les moyens et les lieux d'exercer et de suivre ces Maximes si divines qui n'ont pu être accompagnées d'un sujet qui les honore et les accomplisse davantage que cet Exercice, qui étant bien suivi, est capable de porter et élever vos Ames jusques à la plus haute perfection où elles puissent arriver; puisque les détachant de tout ce qui est impur el corruptible et d'elles-mêmes, il les unit si bien à Jésus-Christ qu'il les fait vivre de sa propre vie, en quoi consiste le comble de cette vie présente. Agréez donc, s'il vous plaît, cette addition, et qu'on ait grossi ce petit livre d'une partie qui doit vous être si utile et si avantageuse. Servez-vous en à la bonne heure pour la gloire de Dieu. C'est ce qu'à seulement recherché celui qui les a ainsi assemblées.

Chapitre Premier

Différents moyens propres et utiles aux Ames dévotes pour se vider d'elles-mêmes et se remplir de Jésus-Christ.

Section Première

Protestation de l'Ame dévote, par laquelle elle assure J.-C. qu'elle veut mourir à elle-même, pour ne vivre qu'en lui.

Seigneur Jésus, qui êtes ma voie, ma vérité et ma vie, et qui désirez par une bonté souveraine vivre en moi, et que je vive en vous ; pour obtenir l'avantage de cette bienheureuse vie : je veux premièrement mourir à moi-même, et m'anéantir entièrement, afin qu'il ne reste rien en moi qui s'oppose à l'introduction de votre chère vie.

Je me résous donc, appuyé sur l'aide de votre seule grâce, à vivre dès ce moment dans un anéantissement parfait ; et par cet heureux anéantissement, j'entends que je veux absolument renoncer à la possession, ou du moins à l'affection de toutes les créatures. Je n'en veux aimer aucune, si ce n'est en vous et pour vous, et dans les ordres de votre pure volonté. Je veux encore me dépouiller entièrement de moi-même, de mon propre jugement, de toutes mes volontés, en un mot de tout mon amour-propre ; j'y renonce de tout mon cœur, et désavoue tous les sentiments, qui pourraient être en moi, de quelque part qu'ils viennent, s'ils ne partent de votre grâce et de votre amour. Arrachez, bon Jésus, ce moi-même de moi-même ; faites, s'il vous plaît, que je meure parfaitement à moi, pour ne vivre que de vous, en vous et par vous.

Agréez que dans ce dénuement et dans cette mort, je sois un éternel Holocauste en présence de votre Majesté Souveraine, et que tout consommé et anéanti en vous, je ne sois rien, et n'opère rien de moi-même. Que je n'aie aucun usage des puissances de mon âme ni des facultés de mon corps ; si ce n'est celui que vous avez destiné de toute éternité, pour être en moi en tous les moments du temps et de l'éternité qui est à venir. Enfin que je paraisse toujours devant vous comme un véritable néant.

Section II

Abandon de l'âme à Jésus Christ, afin qu'il fasse du néant d'elle-même tout ce qu'il lui plaira ; qu'il le tourne et le mette en tel état qu'il voudra.

Tirez de ce néant, bon Jésus, en tous les moments de ma vie et singulièrement à l'heure de ma mort, tout ce qui vous plaît davantage : Et comme du rien de toutes choses vous avez tiré des Etres, grands ou petits, selon la mesure de votre bon plaisir ; de même du

néant dans lequel je m'établis le mieux que je puis, tirez-en des actions grandes ou petites, obscures et cachées ou visibles et éclatantes. Faites qu'entre vos mains je sois semblable à une Matière première, vide de toutes sortes de dispositions et de toute forme, et seulement capable de recevoir les dispositions et les formes que vous y voudrez introduire. Que je sois comme un pur instrument dénué de toute sorte d'action, pour être mû de vous seul, ma cause première et principale ; En un mot, que je sois tout anéanti, et tout néant. en la meilleure façon que vous voyez et que vous désirez de moi.

Ensuite de cet anéantissement (que je pratique du mieux que je puis, aidé de votre sainte Grâce), pour arriver à la véritable vie de votre saint Evangile, c'est-à-dire afin que vous viviez en moi, et que je vive en vous, daignez remplir ce vide et ce néant de moi-même par vous-même. Vivifiez-moi par la présence de votre seul Esprit ; Et donnez à mon néant par la communication de vos Grâces, ce qui plaît davantage à vos yeux et aux yeux de votre Père Eternel, qui par votre divine miséricorde est aussi le nôtre.

Section III

De la façon que l'âme dévote désire dépendre de Jésus-Christ : et de quelle manière elle veut être unie et attachée à lui.

Afin qu'à l'avenir je subsiste seulement en vous, de vous et par vous ; faites, bon Jésus, que je m'unisse à vous comme le lierre à la muraille qui l'appuie, comme le sarment à la souche, comme la branche au tronc, et le tronc à la racine de l'arbre, comme l'instrument à la cause principale, comme le membre au corps, par l'esprit duquel il doit être vivifié. Mais faites que ce soit par une véritable union, et par une liaison éternelle, qui tienne de l'indissolubilité.

Votre Verbe s'unissant à notre chair, n'a jamais quitté ce qu'il a élevé à la Déification par le moyen de l'union hypostatique ; et cette union sacrée a véritablement été et sera éternellement un nœud indissoluble de deux natures, de la divine et de l'humaine. O si l'union que je souhaite faire de mon néant à votre Etre pouvait avoir cette qualité ; et si étant une fois uni à vous je n'en étais jamais séparé ! Par cette grâce je vivrais éternellement d'une vie en laquelle consiste mon souverain bonheur.

Mais vous, grand Jésus, daignez aussi vivre en moi, pour être l'unique principe de ma vie. Soyez au-dedans de moi comme une Puissance qui est dans son organe ; comme l'humide radical et la chaleur vitale qui font subsister la vie du corps : comme le ressort et la maîtresse roue dans son horloge, et le premier mobile aux cieux : Comme l'âme l'est en son corps qu'elle anime, qu'elle vivifie, à qui elle donne le mouvement et départ le faculté de toutes les opérations.

Ou bien daignez être au milieu de mon cœur, comme un Roi en son trône, comme un Père, comme un Epoux, comme un Précepteur et un Guide, comme un bon Pasteur, pour me régir, me conduire, me favoriser de vos divines grâces, me remplir de votre amour ; En un mot me ranger de telle façon, que je ne vive que par vos ordres, et par votre amoureuse conduite ; et que je sois tout ce que je serai seulement par vous et avec vous.

Ainsi, mon adorable Jésus, puissions-nous vivre, moi en vous, et vous en moi : moi, par vous et avec vous ; et vous avec moi et agissant par moi, comme par votre vil instrument, et que cette heureuse vie commence dans le temps pour durer jusques à l'éternité. Ainsi soit-il.

Section IV

Pratiques excellentes, dans lesquelles l'âme dévote, en la vue des anéantissements de Jésus-Christ, se veut pour l'amour de lui entièrement anéantir.

Pour rendre les deux Exercices précédents plus familiers et plus de pratique, je viens à des méthodes plus aisées et plus particulières, qui expliquent avec plus de clarté, tant l'anéantissement de nous-mêmes, que notre vie en Jésus-Christ, et par Jésus-Christ. Eclairez-moi bon Jésus de vos lumières ; et faites-moi la grâce de traiter avec brièveté et netteté, une matière si utile à tous les Chrétiens.

Je reprends en premier lieu, l'Exercice de l'anéantissement ; et pour m'y rendre plus versé, j'en veux pratiquer les Manières suivants tirées de l'imitation de vos plus profonds abaissements.

1. Je veux, mon bon Jésus, m'anéantir avec un soin exact de cacher tout ce qui pourrait me rendre recommandable devant les hommes, et de produire avec discrétion tout ce qui sera capable de me faire mépriser. Ainsi, Grand Sauveur, dans votre profond anéantissement, vous avez voilé toute vos grandeurs divines, pour paraître dans la seule bassesse de notre humanité.

2. Je veux encore m'anéantir par la fuite des conversations Séculières qui tiennent de l'éclat et de la familiarité des Grands ; pour vivre avec les petits, et traiter plus volontiers avec les simples et les pauvres. Ainsi vous étiez sans cesse parmi les pauvres : Vous avez choisi des Apôtres et des Disciples pauvres ; Et pour une marque de votre Mission, vous fîtes dire à votre Précurseur, que les pauvres étaient instruits, et que vous leur prêchiez l'Evangile.

3. Je veux me vider de toutes les opérations intérieures et extérieures de ma mémoire, de mon entendement, de ma volonté, de mon cœur, et du reste des facultés de mon corps ; comme aussi de l'usage de tous mes sens, qui pourrait provenir de mon amour-propre et de moi-même : Et je désire en toutes choses dépendre uni-

quement de vous, et des ordres de votre Père éternel : Ainsi vous étiez-vous dépouillé de votre propre vie, pour ne vivre que par le mouvement de la volonté de votre Père, à laquelle vous étiez entièrement soumis. *Je fais toujours*, disiez-vous, *la volonté de mon Père céleste.*

4. Je veux aussi m'anéantir, par un entier assujettissement de moi-même, à toutes les personnes supérieures, égales, et même inférieures, autant que les lois de la bienséance et de la prudence le permettent ; Anéantissement que je veux pratiquer sans cesse à l'honneur et à l'imitation de l'abaissement sacré, par lequel vous avez voulu vous assujettir non seulement à la glorieuse Vierge votre Mère et à S. Joseph votre Père nourricier ; mais même au reste des hommes, au temps de votre naissance, de votre Fuite en Egypte, et singulièrement à l'heure de votre mort ; en laquelle vous vous êtes soumis aux Rois, aux Prêtres, à la lie du Peuple ; et même à la cruauté des bourreaux.

5. Je désire encore plus en particulier me vider et m'anéantir moi-même, par un renoncement général que je veux faire de tous les mouvements et de toutes les douceurs qui partent des concupiscences criminelles, qui selon S. Jean, sont si fort répandues dans le monde, que l'on dirait que le monde en est plein. Or donc, ô bon Jésus, je renonce à la convoitise des yeux, à la superbe de la Vie, à la convoitise de la Chair, et veux avec l'aide de votre grâce, embrasser ardemment et constamment tout ce qui leur sera contraire, et même le rechercher. Ainsi votre vie a été une profession et un amour tendre et continuel de la pauvreté, du mépris et de la douleur. C'est dans la pauvreté, dans le mépris, dans les douleurs que vous avez voulu naître, que vous avez vécu, et que vous êtes mort par la nudité, les tourments, et les confusions extrêmes de votre Croix.

6. Je veux me dénuer moi-même de moi-même, renonçant à tout le souci et à toutes les pensées que je pourrais prendre de ma conduite, et me remettant entièrement à la conduite de votre divine Providence, et des personnes qui me seront supérieures ; sans me mettre en peine de l'état ou de la longueur de ma vie, de la maladie ou de la santé, de la nature de mes emplois, de mon vivre, de mon vêtir, du lieu de ma résidence, de mon habitation, de la manière ou du moment de ma mort. Je ne veux plus non plus avoir de désirs empressés des vertus Chrétiennes ou de la sainteté. Mon unique désir est et sera en toutes choses de vivre sans désir, et d'être abandonné à la Providence de votre Père. Mon souhait ardent, ô bon Jésus, sera de vous imiter en ce dénuement sacré, par lequel au premier moment de votre Incarnation, vous vous êtes dépouillé de toutes vos volontés, pour vous abandonner à la volonté de votre Père Céleste,

que vous avez logé dans le fonds de votre cœur, pour dépendre d'elle absolument et éternellement.

7. Enfin je veux m'anéantir par un profond et continuel abaissement de moi-même, jusqu'à l'abîme du néant, devant votre Majesté Souveraine, et par un abaissement et abjection au-dessous de tous les hommes pour l'amour de vous. Ainsi, ô bon Jésus, vous avez voulu être le rebut du peuple, et l'opprobre dea hommes.

O quand serai-je arrivé à la parfaite pratique de ces sept manières d'anéantissement! Quand sera-ce que, vidé entièrement de moi-même, et dans l'exercice continuel d'un abaissement amoureux, je mériterai d'être regardé, rempli, soutenu et animé de vous! J'attends cette grâce de votre ineffable bonté.

Chapitre II

Les mystères de la vie cachée et souffrante de Jésus-Christ, où l'âme dévote, qui est anéantie et morte à elle-même, trouve le principe et la source de la vie nouvelle qu'elle veut avoir en Jésus-Christ.

Section Première

L'âme dévote dénuée d'elle-même prend occasion de se remplir de Jésus-Christ et de ses grâces, sur le sujet amoureux de son Incarnation.

Après ces abaissements et anéantissements amoureux, je ne saurais mieux pratiquer le second exercice, qui me doit remplir de vous et de votre Grâce, qu'en parcourant votre sainte vie, pour en tirer les documents et les exemples des plus belles vertus, et pour y puiser l'Esprit divin dont je désire être animé.

Je commence par le Mystère adorable de votre Incarnation : Je vois en ce mystère sacré l'amour ineffable que vous avez eu pour nos Ames, pour lesquelles vous avez daigné vous faire homme et vous charger des péchés de tous les hommes pour les laver dans votre précieux sang.

Il me semble, bon Jésus, qu'au point de votre Incarnation, Dieu votre Père, ou vos saints Anges, pouvaient vous représenter que vous alliez vous exposer à de trop grandes peines pour des Créatures, qui en étaient si fort indignes, et que votre amour vous pressait à répondre, que quoi qu'il vous dût coûter, vous vouliez les sauver. En reconnaissance d'une si grande bonté, ne dois-je pas dire pareillement, que quoi qu'il me coûte, bon Jésus, je veux être tout vôtre ; et dussé-je à chaque moment pour votre amour endurer des peines aussi grandes et aussi fâcheuses que celles qu'il vous a plû souffrir pour moi.

Mais que n'apprends-je pas encore en la contemplation de votre anéantissement dans le sein de la glorieuse Vierge? J'y vois et j'y dois admirer vos ineffables abaissements. Ah! bon Jésus, qu'il est bien vrai que vous y êtes un Verbe abrégé! J'y dois adorer les profondes adorations et les infinis respects que vous rendiez à votre Père, au premier moment de votre Incarnation : L'offre que vous lui faites de vous-même, accompagnée d'une parfaite acceptation de toutes ses volontés, quelques rigoureuses qu'elles puissent vous sembler : Le zèle de sa gloire et du salut des âmes, qni commence à brûler votre cœur, et qui ne s'éteindra jamais, jusques à tant qu'il l'ait consommé : Les dispositions adorables dans lesquelles vous mettez votre âme infiniment parfaite en toutes ses opérations. C'était, ô bon Jésus, une pureté souveraine, une humilité pleine d'abîme. un amour toujours actuel et infiniment brûlant : une soumission entière à toutes les conduites de votre très cher Père ; et avec toutes ces choses, l'état d'un continuel sacrifice, et d'une mort amoureuse, qui vous rendait à chaque moment un parfait Holocauste en présence de votre Père Eternel.

O si je pouvais imprimer en mon âme ces excellentes vertus! Si je pouvais la mettre en des dispositions pareilles et continuelles! Je le souhaite de tout mon cœur et m'unissant avec un très profond respect au sacré Mystère de votre Incarnation, je vous prie, bon Jésus, d'en imprimer les beaux caractères et les excellentes perfections en mon âme, et pour en obtenir la grâce, je veux les méditer de suite, les pesant l'un après l'autre, les admirant, les gravant dans le fond de mon cœur. En un mot, je veux m'en remplir. afin que je commence à vivre de votre chère vie, et que je possède les prémices des grâces de votre ineffable anéantissement.

Section II

L'Ame dévote se sert fort à propos de l'humble Nativité de Jésus-Christ, pour augmenter la vie du même Jésus en elle, par la considération des vertus qu'il opère en ce Mystère.

Je veux en second lieu me remplir des bénédictions de votre amoureuse Nativité.

Que de merveilles et de beaux documents me paraissent en ce premier Mystère de votre enfance sacrée! J'y vois le tendre amour que vous avez eu pour la Pauvreté, pour le mépris et pour les douleurs que vous avez épousé au premier moment de votre naissance et qui vous ont accompagné jusqu'au dernier soupir de votre vie.

J'y admire le parfait dénuement de toutes choses, dans lequel vous avez voulu naître. J'y vois le commencement de votre soumission et assujettissement aux volontés des hommes, par l'obéissance

que vous rendez aux Edits d'un Empereur, qui n'était rien auprès de vous. J'y adore la merveille de votre Enfance, qui dans une sagesse infinie se laisse conduire avec la même docilité que si vous étiez un enfant du commun. O Enfance merveilleuse, qui nous apprend la véritable conduite de la vertu, laquelle est toute dans la soumission aux personnes supérieures, et dans l'obéissance d'enfant qui se laisse conduire sans raisonner !

O si je pouvais imiter spécialement votre Enfance sacrée. Si dans la similitude de votre vie d'Enfant je pouvais pour un jamais ne raisonner en rien sur la conduite et les ordres des personnes supérieures, ne me glorifier de rien. ne faire aucun choix, ni pour les emplois présents ni pour les futurs ; mais attendre paisiblement et accepter sans résistance, toutes les dispositions de votre divine Providence.

Départez-moi cette grâce, bon Jésus, imprimez-la en ma vie, et faites-moi participant des autres vertus, qui éclatent si fort dans le mystère de votre sainte Nativité.

Section III

La Circoncision de Jésus-Christ est un sujet à l'Ame dévote, pour l'obliger à couper les défauts qui pourraient renaître en elle.

[Le texte manque, les pages 27-28 ayant été arrachées dans l'unique exemplaire dont nous disposons].

Section IV

L'âme dévote trouve, en méditant la Présentation de Jésus au Temple, de belles occasions de s'anéantir toujours et de s'abandonner à la conduite de Dieu et de ses supérieurs, pour n'être plus à elle-même.

Faites encore, bon Jésus, que je profite des exemples de votre Présentation au Temple. C'est en ce lieu que vous voulûtes vous sacrifier amoureusement à Dieu votre Père, tandis que votre Sainte Mère vous présentait aux Autels. Vous vous offrîtes tout à lui sans réserve, pour tout ce qui pouvait lui plaire davantage. Vous vous donnâtes irrévocablement et de toute l'étendue de votre affection. Et ce que j'admire le plus en cette excellente Offrande que vous fîtes de vous-même à votre cher Père, c'est que vous sacrifiâtes en ce moment mille belles actions, que vous aviez présentes, et qui étaient toutes Saintes, (qui même eussent pu commencer la Prédication de votre Evangile, et plutôt, et avec plus de fruit), pour dépendre absolument de tous les ordres de votre même Père, et pour vous soumettre absolument à la conduite de la sainte Vierge et de saint Joseph.

Ne dois-je pas à l'imitation de ce Sacrifice de toutes vos volontés,

que vous immolez, pour dépendre de la seule divine, sacrifier toutes mes volontés et tous mes désirs, quelque justes qu'ils soient en effet, pour me soumettre à la conduite de la Providence de votre Père et à la direction des personnes qui me seront supérieures? Faites, bon Jésus, que j'en use ainsi : faites qu'après ce Sacrifice, je vive sans volonté, sans désir, sans dessein, sans résistance aucune aux Ordres des personnes supérieures, et que j'aie à votre imitation, un parfait acquiescement et une complaisance amoureuse pour toutes les volontés de votre Père Eternel.

Section V

La fuite de Jésus en Egypte donne un grand motif à l'âme dévote, qui la médite, de souffrir courageusement par un anéantissement d'elle-même toutes les contradictions, les torts et les injures qu'on lui pourrait faire.

Je désire en cinquième lieu, si vous daignez m'en faire la grâce, profiter beaucoup de votre première persécution et de votre fuite en Egypte. Bon Jésus, vous n'êtes pas plutôt né qu'on vous persécute cruellement; et quelque pouvoir que vous ayez de détruire vos persécuteurs, et de les réduire au néant, dont vous les avez tirés, avec une patience divine, vous souffrez leurs attaques ; et pour en éviter la fureur, par une voie pleine d'humilité, vous voulez que votre Père nourricier S. Joseph, soit averti par un ange, de vous transporter en Egypte en un lieu de bannissement, où Vous, votre chère Mère, et votre Nourricier, deviez vivre durant sept années en une extrême pauvreté.

O douceur ineffable! o patience! o bonté démesurée, faites qu'à votre exemple, je puisse souffrir toutes sortes de persécutions sans me plaindre, sans murmurer et même sans inquiétude intérieure, les endurant toutes avec résignation, et les recevant comme des effets de la divine Providence en mon endroit. Que de pertes n'ai-je point faites en ma vie passée, pour n'avoir pas souffert dans cet esprit les contradictions qui me sont arrivées.

Section VI

L'Ame dévote tire de beaux enseignements, méditant Jésus au Temple à l'âge de douze ans, qui s'y était caché et sagement dérobé de ses parents, pour le service de Dieu son Père.

Vous ne voulûtes pas, o doux Jésus, revenir d'Egypte, que par la volonté de votre Père Eternel, qui en fit donner l'ordre à S. Joseph; et à l'âge de douze ans, vous fûtes conduit au Temple par votre sainte Mère et par le même S. Joseph, votre cher Père nourricier ; Mais quels enseignements ne m'avez-vous point donnés en ce mys-

tère? Vous m'avez appris qu'il fallait s'attacher à l'unique volonté de votre Père céleste, et que pour l'accomplir avec perfection, il fallait nous sevrer de nos plus douces consolations, et n'avoir aucun égard à la chair ou au sang, ni à nos plus tendres amitiés. C'est pour accomplir cette adorable volonté de votre Père, que vous vous dérobâtes de la compagnie de S. Joseph et de votre sainte et très aimante Mère.

Vous savez fort bien l'extrême affliction que leur devait causer votre perte ; vous en étiez sensiblement touché ; Mais les ordres de votre Père vous faisaient embrasser l'un et l'autre, et la douleur de vos Parents, et la compassion que vous en aviez ; le bon plaisir de votre Père était l'unique règle de votre vie. C'est pour en suivre les ordres que vous voulûtes rester perdu trois jours en Jérusalem, et qu'au milieu des Docteurs vous fîtes paraître quelque rejaillissement des clartés de votre souveraine sagesse, avec une modestie pleine de douceur et d'humilité qui remplissait l'assemblée d'étonnement et d'admiration au sujet de votre doctrine et de vos divines réponses.

Faites, bon Jésus, que j'imite ces beaux exemples, et que je profite de vos divins enseignements, que je m'attache uniquement aux volontés de votre Père céleste ; que quand il s'agira de les accomplir, je n'aie aucun égard à la chair ou au sang, ni aux mouvements de mon amour-propre, qui pourrait y mettre quelque opposition : et qu'ainsi j'obéisse promptement, gaiement, entièrement, et dans une parfaite ferveur d'esprit, à tous les desseins que la Providence aura sur moi, dont elle daignera me manifester les ordres, ou par ses lumières ou par les commandements de mes Supérieurs.

Section VII

La vie simple et cachée de Jésus en Nazareth, fournit abondamment à l'Ame dévote qui la médite, des exemples admirables, pour aimer à n'être plus à elle-même, à être cachée aux hommes et soumise à tout le monde.

Après cette obéissance rendue à votre Père céleste, vous voulûtes mener une vie de secret et d'un parfait assujettissement à votre Père nourricier et à votre sainte Mère, jusqu'à l'âge de trente ans.

Heureuses les âmes qui pénètrent le grand mystère de cette vie si longtemps cachée et de votre adorable sujétion. Vous avez voulu vivre durant trente années inconnu aux hommes, soumis à vos Parents, occupé dans les vils emplois d'une charpente. et contenir daus cette bassesse la merveille ineffable de vos talents qui eussent pu ravir tout un monde, et convertir toutes les âmes à Dieu votre Père. Il y a là-dedans quelque secret qui nous doit ravir d'admiration. La vie cachée et sujette. doit avoir de divines beautés, puisque vous l'avez si fort chérie et si longuement professée. Bon Jésus, vous n'avez

employé que trois années et un peu plus dans les ministères apparents de la Prédication de votre saint Evangile, et le reste du temps de votre vie, vous l'avez passé dans l'obéissance et dans le secret.

Heureuses encore un coup les âmes qui savent profiter de cet exemple, qui aiment d'être cachées; si ce n'est quand la pure nécessité de l'avancement de la gloire de votre Père les oblige à se produire au dehors. Heureuses, dis-je, les âmes qui ne se soucient, ni de savoir, ni d'être sues, ni de connaître ou d'être connues, ni de voir ou d'être vues ; mais qui aiment la solitude et le secret, pour y vivre avec Jésus, Marie et Joseph ; et qui sont pleinement contentes de vous connaître et d'être connues de vous seul : qui dans cette solitude, savent se perdre et s'abîmer dans la contemplation de vos divines merveilles, et qui n'ont pas seulement la pratique de ce divin recueillement dans le secret d'une chambre ou dans un cabinet, mais encore dans les endroits publics, et au milieu du plus grand monde.

Heureuses en dernier lieu les âmes qui veulent être toujours sujettes et qui fuient avec une horreur extrême les moindres Prélatures et Gouvernements.

Faites, bon Jésus, que je vive dans ces pratiques, dans cette solitude, dans cette sujétion, pour y être mort à toutes les Créatures, et vivre seulement en vous, avec vous, et pour vous, dans le sein admirable de votre Père Eternel.

Section VIII

C'est dans le baptême de Jésus-Christ, dans sa solitude, dans son jeûne et dans ses tentations et victoires, que l'Ame dévote trouve suffisamment de lumières, de grâces et de forces pour se remplir et s'employer utilement au salut des Ames lorsqu'elle y sera appelée.

Apprenez-moi en suite de votre vie cachée, les vertus par lesquelles je dois me disposer aux emplois de zèle pour l'avancement de la gloire de Dieu votre Père et pour le salut des âmes.

Vous dîtes un tendre adieu à votre sainte Mère, qui était instruite de vos desseins, et des amoureuses volontés, qui vous pressaient à commencer de vous produire pour accomplir l'ouvrage de notre Rédemption. Vous voulûtes remplir toute la justice, vous soumettant au baptême de pénitence, que vous reçûtes de la main de votre Précurseur. Vous vous retirâtes ensuite dans le Désert pour y passer un jeûne de quarante jours, sans boire et sans manger dans l'Oraison et dans la solitude. Vous voulûtes y être tenté, et vaincre une puissante tentation par une vigoureuse résistance.

O bon Jésus, imprimez en mon âme ces belles vertus : imprimez-les dans tous les cœurs de ceux qui doivent être des instruments de votre gloire, et doivent travailler au salut des âmes.

Faites que nous aimions les larmes de la Pénitence, que nous pleurions sans cesse nos péchés passés, qui nous rendent indignes des Bénédictions de votre grâce,

Faites que par l'Oraison, la Solitude, le Jeûne, et par l'exercice d'une continuelle mortification, nous nous disposions à recevoir votre saint Esprit, pour être conduits par lui dans nos ministères, et remplis des lumières de sa Grâce, et du feu de son saint Amour.

Faites, que par ces dévots Exercices, nous devenions formidables aux Démons ; que nous vainquions toutes leurs tentations ; que nous les chassions des âmes des Fidèles et des Pays où ils règnent encore, à la grande honte de nos lâchetés.

Enfin, o grand Jésus, faites que nous vivions sans aucun attachement et que nous soyons prêts à quitter nos plus proches, comme vous quittâtes votre sainte Mère, quand il s'agira d'aller en quelque lieu, où nous pourrons aider le prochain, et travailler utilement à l'avancement de la gloire de votre Père.

Section IX

L'Ame dévote est élevée à une grande sainteté de vie par la considération et l'imitation de la vie manifestée et publique de Jésus-Christ, et par la soumission et obéissance anx maximes et aux lois qu'il lui donne en son Evangile.

Mais quelle sainteté n'apprends-je point des rares exemples qu'il vous a plu me donner, pendant les trois années et quelques mois de votre vie commune, et dans les instructions de votre saint Evangile ?

Vous étiez le vrai original de toutes les vertus ; et votre Doctrine en donnait les parfaits documents. Tantôt en voyait en vous la parfaite humilité de cœur, tantôt la mansuétude pleine de douceur et de bonté : tantôt la simplicité de la Colombe, et tantôt la prudence du Serpent ; En tout temps le zèle ardent de la gloire de votre Père et du salut des âmes pour lesquelles vous deviez mourir ; Toujours une patience plus qu'humaine, une modestie divine, une affabilité pleine d'attrait dans votre sainte conversation. Votre vie n'était pas seulement irréprochable, mais elle était le modèle, le Prototype et l'exemplaire de toutes les belles actions ; et votre doctrine en donnait des enseignements si parfaits, qu'il ne faut que lire votre Evangile pour être instruit de la Morale la plus accomplie qui puisse être, et pour apprendre la voie sûre et aisée d'en acquérir la perfection.

Faites, bon Jésus, qu'en ma conversation avec le prochain et dans tous mes emplois qui regarderont l'avancement de la gloire de votre Père et le salut des Ames, je me moule sur vos exemples ; que je sois une sincère image de votre modestie, de votre douceur, de votre hu-

milité, de votre patience, de votre affabilité, de votre zèle infatigable, en un mot du reste de vos vertus et, pour les imprimer en mon âme, vivez éternellement en moi.

Section X

Le grand et admirable moyen que Jésus a donné à l'Ame dévote pour la faire vivre de sa vie et pour l'unir étroitement à lui, lui laissant son propre corps à manger en l'Eucharistie.

Sur la fin de votre vie, en l'Institution sacrée du plus auguste de nos Sacrements, vous m'enseignez plus de merveilles que mon entendement ne saurait comprendre, et que ma langue et ma plume ne pourraient décrire ou expliquer. Comme cette sainte Eucharistie dont vous instituâtes le mystère la veille de votre mort, est le Sacrement des Sacrements, le Sacrifice des Sacrifices, l'Amour des Amours, le Miracle des Mystères ; aussi est-elle le recueil de tous les parfaits documents et de toutes les grandes vertus que vous avez faites.

O si j'étais éclairé de vos lumières, quand je contemple ce divin Sacrement, que ne découvrirais-je pas d'Auguste, de Grand et de Saint en cette divine Viande [nourriture] ? En vérité la Sainte Eucharistie, est la consommation de vos anéantissements ; en vérité elle est le mémorial de vos merveilles et l'assemblage, le recueil et l'exercice des actes de vos plus grandes vertus, qui paraissent en ce mystère, et continuellement et dans leur plus grand éclat. Quelques excellentes que nous aient paru votre humilité, votre patience, votre douceur, votre charité, enfin toutes vos vertus, pendant votre vie et même à l'heure de votre mort ; leurs actes me semblent, et plus éminents, et plus parfaits dans ce seul Sacrement. Aussi est-ce singulièrement en lui et par lui, que vous avez témoigné le désir ardent que vous aviez de vous unir à nos âmes, de demeurer en nous, de vivre en nous, et de nous transformer en votre divine vie.

O Jésus par ce miracle de vos Mystères, opérez en moi un miracle d'amour ; Et comme vos paroles toutes-puissantes, changent entre les mains du prêtre, la substance du Pain et du Vin en votre Corps et Sang précieux ; faites que votre grâce, quand j'aurai le bien d'y participer, change ma vie en votre vie, et me faisant mourir à l'esprit de la chair, à l'amour-propre et à tous mes défauts, qui sont sans nombre, me remplisse de votre divin esprit, de la pureté du divin amour, de toutes vos grandes vertus, en un mot de tout vous-même, pour vérifier la promesse amoureuse de votre divine Parole par laquelle vous nous avez dit : *Que celui qui mange votre Chair et boit votre Sang demeure en vous et que vous demeurez en lui ;* Sans doute pour être l'âme de son âme, le vrai principe de toutes ses opérations surnaturelles.

Section XI

Les douleurs et agonies de Jésus en sa prière au Jardin et sa grande résignation aux ordres de son Père, servent encore de nouvelle nourriture à l'âme dévote, pour s'accroître en la vie de Jésus qu'elle veut avoir en elle.

Mais, bon Jésus, quel profit ne devons-nous pas tirer de votre sainte Passion ? Nous qui par le Baptême sommes transplantés en votre sainte mort ? En ce sacré Mystère, nous avons, et les exemples de toutes les grandes vertus, et les grâces qui nous aident à les pratiquer.

Au commencement de votre dernière Cène, vous fîtes paraître un désir extrême de pâtir et de mourir pour nous. *J'ai désiré*, disiez-vous, *d'un désir,* mais jusqu'à quel excès d'ardeur allait ce désir ! *de manger cette Pâque avec vous. O que cette ardeur me presse jusqu'à tant que je la consomme.* En contemplation de cet amoureux désir, et pour en reconnaître le bontés, ne devrais-je pas désirer ardemment de pâtir et de mourir pour vous ? Mais que n'apprends-je point en la vue de votre Oraison au Jardin des Olives, où vous abandonnâtes votre sainte humanité à des frayeurs si grandes, sur le sujet des cruels tourments qu'elle devait endurer, qu'elle en fut réduite à l'agonie, et à répandre par ses pores une copieuse sueur de sang. O que ce mystère me donne de beaux documents ! Faites, bon Jésus, que j'en profite. J'y apprends de recourir à Dieu avec une parfaite confiance, en mes grandes peines ; J'y apprends à me résoudre courageusement à toutes les volontés de Dieu, et à dire sans cesse dans mes plus grandes tristesses : Mon cher Père, *votre volonté soit faite et non la mienne* ; Que ce que vous voulez arrive, et non pas ce que je veux ; Qu'il soit ainsi comme vous le voulez, et non pas comme je le voudrais moi-même.

J'y apprends singulièrement à bien prier : O bon Jésus, que vous m'y donnez un bon exemple d'une parfaite Oraison ; vous vous retirez en un lieu de solitude ; Vous vons éloignez de tous vos Apôtres, même des trois que vous aviez choisis pour être les spectateurs de votre sanglante douleur : vous vous anéantissez de respect en présence de votre Père ; vous le priez prosterné la face contre terre, étant réduit à l'Agonie, sous l'effort des justes appréhensions où vous aviez abandonné votre nature humaine ; vous prolongiez et redoubliez votre Oraison avec plus d'ardenr ; et dans la forte attention et le profond respect de votre demande, vous méritâtes d'être exaucé, et vous sortîtes de la Prière plein d'un courage divin et d'une ardeur souveraine, par le mouvement de laquelle vous allâtes au devant des souffrances qui vous avaient effrayé jusques à vous faire suer le sang. Voilà la manière de votre Oraison, en voilà le fruit. Quand sera-ce que j'ac-

compagnerai ma prière des conditions et des excellences de la vôtre? O Jésus, priez par moi et avec moi ; et faites que je tire de mon Oraison un fruit semblable à celui que vous avez voulu tirer de la vôtre.

Section XII

La sorte de vie que l'Ame dévote se résout enfin de mener, en la vue et considération de celle où Jésus son Epoux a bien voulu passer, pendant tout le temps de sa Passion et de ses souffrances, où il a voulu laisser la vie pour la donner aux Ames qui en voudront vivre.

En suite de votre prière dans votre capture et dans les tourments extrêmes qu'on vous fit souffrir, par les rues de Jérusalem, et en toutes les maisons des Pontifes, d'un Pilate et d'un Hérode, je ne puis qu'admirer votre patience Divine. Vous enduriez mille coups sans vous plaindre, mille calomnies sans vous justifier, mille affronts et mille dérisions sans en témoigner le moindre ressentiment. Vous étiez comme un agneau qu'on conduisait à la boucherie sans vous plaindre ni dire mot; et vous ne cherchiez rien que d'être foulé et accablé d'opprobres et de douleurs.

Quand sera-ce, bon Jésus, que je souffrirai mes peines et mes douleurs sans me plaindre et mes calomnies et mes dérisions avec agrément et sans me justifier? Je ne le puis de moi-même; mais si vous m'aidez de votre grâce, et si vous daignez vivre en moi, il me sera fort aisé, puisque nous pouvons tout en celui qui nous conforte, c'est-à-dire en vous : Mais ce n'est pas nous qui avons cette force et ce pouvoir; c'est votre grâce, et la grâce de Dieu votre Père avec nous.

Imprimez enfin, ô bon Jésus, dans nos âmes et dans nos cœurs, les mystères sacrés de votre Flagellation, de votre Couronnement d'épines et du Portement de votre Croix, de votre Crucifiement et de votre douloureuse mort. Faites que je traite avec quelque sévérité ma chair criminelle, puisque vous avez voulu que la vôtre, toute pure et innocente ait été écorchée par de si cruels et si nombreux coups de fouets.

Faites que j'endure en ma tête des peines proportionnées aux démérites de mes pensées, et de mes mauvaises imaginations, pour l'expiation desquelles la vôtre a été percée d'épines.

Faites que ma vanité soit punie par la confusion et par le mépris; puisque vous avez voulu être traité comme un Roi de farce, où, pour mieux dire, comme le Roi et le plus grand des criminels, avec une dérision accompagnée de mille sanglantes douleurs.

Que je porte ma croix; quelque grande qu'elle puisse être, elle sera toujours bien éloignée de la pesanteur de la vôtre. Que je sois

cloué avec vous sur votre Croix sacrée, pour y vouloir vivre et mourir dans la pauvreté, dans le mépris, dans les douleurs, dans le délaissement des Créatures, et même dans l'abandonnement de votre Père ; c'est-à-dire de ses grâces sensibles, pour être avec vous un homme de douleurs. Surtout, bon Jésus, faites que dans le cours de ma vie, et singulièrement à l'heure de mon trépas, j'accomplisse avec une si entière exactitude toutes les volontés de Dieu votre Père et les vôtres, qu'à mon dernier soupir je puisse dire : *Consummatum est* : tout est achevé. J'ai accompli tous les desseins de la divine Providence sur la conduite de ma vie et de ma mort ; et je me suis consommé dans le saint service de mon Créateur, et dans la reconnaissance que je devais à l'amour immense de mon Sauveur Jésus. C'est l'unique désir de mon âme, c'est la plus chère attente de mon pauvre cœur, qui n'a point d'autre affection après avoir contemplé votre sainte vie et votre amoureuse mort, que de vivre et mourir pour celui qui a daigné vivre et mourir pour moi, c'est-à-dire pour vous, mon cher Jésus, à qui soit honneur et gloire par tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Chapitre III

Les Voies et les Moyens par lesquels l'Ame dévote peut s'unir continuellement à Jésus, pour ne vivre plus qu'en lui et avec lui ; et pour faire que tous ses mouvements, ses actions et ses affections ne soient que comme les mouvements, actions et affections de Jésus.

Que reste-t-il, mon bon Jésus, après la contemplation de votre divine vie et de votre sainte mort ; après les connaissances qu'il vous a plu me donner des fruits que je dois en retirer, sinon que vous daigniez encore m'apprendre quelque voie, par laquelle je puisse m'appliquer ces désirables fruits, et dans l'imitation de votre sainte vie, me rendre une fidèle image de votre Sainteté ? Ou pour mieux dire à expliquer ce que je prétends (et à quoi vise ce petit livret) que reste-t-il si ce n'est que par une Méthode aisée, vous m'enseigniez le moyen de vivre en vous et par vous, et de faire vivre en moi votre chère vie et vos adorables vertus ?

J'arriverai sans doute à ce bonheur, si je renonce souvent à moi-même et à tout mon amour-propre ; et si à la place de ce moi-même et de cet amour vicieux, je vous loge dans mon cœur et dans mon âme, pour y être le principe de ma vie et de mes opérations. Vous le ferez par votre grâce ; mais j'ose croire que vous le ferez par vous-même d'une manière que je n'entends pas, et qui sera un amoureux effet de la réception de votre précieux Corps. Comme votre pure Chair par la sainte Communion imprime en nos chairs quelque germe

d'immortalité, qui leur donne droit à la Résurrection glorieuse, de même je me persuade que votre Ame et votre Divinité impriment dans le fond de nos âmes je ne sais quoi de votre Divin esprit, qui fait que nous vivons non seulement de la vie de notre grâce, mais aussi de la vie de votre sainte Ame, et qu'ainsi vous vivez en nous et nous en vous.

Mais comme cette manière de vivre est difficile à comprendre, je prétends me conduire à la possession et à la participation de votre sainte vie, par des moyens beaucoup plus intelligibles et plus aisés.

Premièrement par la voie d'une étroite union, unissant affectueusement mon corps et mon âme à votre sainte Ame et à votre sacré corps, pour recevoir de l'un et de l'autre la communication d'une parfaite pureté. Je veux unir fréquemment ma vie à votre vie, mes pensées à vos pensées, mes affections à vos affections, mon cœur à votre cœur, mes œuvres à vos œuvres, tout moi-même à vous-même, afin de devenir, par cette union, plus saint et plus agréable aux yeux de votre Père, et rendre ma vie plus méritoire de vos grâces, et des récompenses de l'Eternité.

Je veux en second lieu appliquer vos intentions à mes intentions, la sainteté de vos actions aux miennes, et l'excellence de vos grandes Vertus à la bassesse de mes vertus. Par exemple quand je prierai, j'appliquerai la sainteté de votre Oraison à la mienne; dans le général et dans le particulier de ma vie, j'accompagnerai de toute l'étendue et de la sublimité de vos Divines intentions, ce que j'aurai à faire, ou à souffrir, J'appliquerai, si je puis, vos regards à mes yeux, vos saintes paroles à ma langue, votre douceur à ma mansuétude, vos abaissements et anéantissements à mon humilité; en un mot, tout votre Divin esprit à mes actions : et quand en quelqu'une de mes œuvres, je découvrirai quelque chose qui ne partira pas de votre esprit et qui procédera plutôt de mon amour-propre, ou de quelque affection mal mortifiée; je le renoncerai et désavouerai de tout mon cœur. Non, mon Jésus, je ne prétends pas qu'il y ait rien en moi dont vous ne soyez le principe et la forme, le principe par vos grâres, et la forme par l'application de vos excellentes vertus.

En troisième lieu, je veux vivre de votre vie, par l'exercice d'une parfaite imitation. Soyez devant mes yeux, mon cher Jésus, comme un grand exemplaire, sur lequel je moule toutes mes œuvres, depuis la plus grande jusqu'à la plus petite. Pour posséder ce bonheur, au commencement de mes actions je veux me mettre en votre présence; je veux contempler la manière dont vous faisiez les vôtres, et toutes les conditions qui les rendaient souverainement parfaites; et je tâcherai en même temps de former les miennes sur ce divin Original. Ainsi quand je voudrai prier, converser et instruire le monde, prendre mes repas et mon repos, et faire des choses semblables, non seule-

ment j'unirai ces miens exercices aux vôtres, non seulement je leur appliquerai les intentions et les perfections des vôtres, pour les en revêtir, ainsi qu'on revêt une statue de beaux ornements; mais par un désir de me rendre entièrement semblable à vous, je me proposerai vos Divines actions comme l'Exemplaire des miennes, je m'efforcerai de rendre les miennes conformes à ce beau Patron.

J'espère de votre bonté que par cet exercice je mériterai la grâce que je ne puis bien comprendre, et qui pourtant est dans votre saint Evangile; je mériterai, dis-je, que vous viviez d'une façon plus particulière en moi; de telle sorte que sentant avec le temps ma propre vie entièrement anéantie je puisse dire avec Saint Paul : *Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis; c'est Jésus-Christ qui vit en moi.* J'aime par son amour, et avec son amour; je m'humilie par son humilité, et conjointement avec ses profonds anéantissements; je regarde par ses regards; je parle par ses paroles; en un mot, je ne suis que par lui, et je n'agis que par ses actions.

Daignez, bon Jésus, m'accorder cette faveur, qui est la plus désirable que nous puissions souhaiter en cette vie mortelle; daignez me bénir de la Bénédiction des premiers fidèles, à qui votre grand Apôtre disait *qu'ils étaient morts et que leur vie était cachée avec vous en Dieu.* Qu'ainsi, bon Jésus, je sois entièrement mort à toutes choses, et à moi-même : qu'en suite de cette mort je vive en vous, et par vous; et qu'avec vous je vive en Dieu votre Père dans le temps, pour y vivre plus parfaitement dans l'Eternité, tout transformé en vous et en lui par votre gloire. Ainsi soit-il.

[Jean-Pierre Médaille, S. J.]

L'ORDRE PRIMITIF DU "CÁNTICO"

Après les travaux du P. Gerardo, de Dom Chevallier, de M. Baruzi, du P. Silverio, on reconnaît, dans la tradition manuscrite du *Cántico* de saint Jean de la Croix, l'existence de deux versions bien caractérisées : non seulement la version longue possède, seule, la strophe *Descubre tu presencia* et son commentaire, non seulement elle introduit la plupart des strophes par une annotation que la version brève ignore, mais elle présente les strophes 15 à 32 dans un ordre différent. On s'est habitué à appeler A la version courte et B la version longue. Les deux premières éditions officielles du *Cántico* présentent un texte de type A ; mais elles s'apparentent aux manuscrits de la version B, puisqu'elles publient la strophe *Descubre tu presencia*

Si, ces dernières années, Dom Chevallier et M. Baruzi ont convaincu bien des amis de saint Jean de la Croix de l'authenticité de la seule version A, des objections pourtant se sont exprimées çà et là qui méritent et attendent des réponses. Il y a une controverse *autour du « Cantique spirituel »* : cette note n'y apporte directement aucune solution. Elle serait utile, elle acheminerait peut-être à la lumière, si elle posait une nouvelle question.

Alors qu'on a dressé des arguments pour ou contre le texte B, nous voudrions, par une manière de contre-offensive, attaquer aujourd'hui le texte A, ou plus exactement, l'ordre du texte A en faveur de l'ordre du texte B. Il ne s'agit immédiatement ni de prouver l'authenticité de la strophe *Descubre tu presencia* et de son commentaire, ni de défendre les annotations de la version longue. Nous voudrions montrer que le texte du *Cántico*, si on en conserve seulement les parties communes aux deux versions (1), semble être incompatible avec l'ordre A et exiger l'ordre B. Bien loin de croire

(1) Autrement dit : pour établir l'authenticité de l'ordre B, nous ne rechercherons nos preuves ni dans les annotations propres à la version B, ni dans les phrases où, çà et là, cette version prolonge ou commente la version A.

que l'auteur de la version longue ait modifié l'ordre primitif du *Cántico*, nous pensons que lui seul nous l'a conservé (2).

Saint Jean de la Croix nous a lui-même indiqué le plan du *Cántico* (3) :

XXII. 27, l, a-i. — *L'Epouse s'est introduite* : pour mieux faire ressortir les grandes lignes du poème et laisser voir la route ordinairement suivie par l'âme qui vient à l'état du mariage spirituel, le plus élevé de tous, dont, avec l'aide de Dieu, nous avons à parler

(2) Cette note, pourrait-on dire *en dépassant notre pensée*, plaide pour une version T qui serait du type A pour le texte de trente-neuf strophes et de leur commentaire et du type B pour l'ordre et le nombre de strophes. Nous n'avons, il est vrai, aucun témoin d'une telle version. Mais, ne l'oublions jamais, le manuscrit original du *Cántico* est perdu. Supposez qu'il était du type T. Ne comprendrait-on pas mieux l'attitude du traducteur romain de 1627 et de l'éditeur madrilène de 1630? Tous deux connaissaient le *Cantique*, traduit et publié par René Gaultier. Ils ont remarqué que l'ordre et le nombre des strophes trahissaient l'original. Pour ne pas scandaliser les lecteurs, ils ont accepté un changement d'ordre qui leur semblait, à tort, d'importance secondaire et ils ont publié la strophe délaissée... Mais ne nous arrêtons pas davantage à cette hypothèse : cette note la rendra peut-être vraisemblable ; elle ne prétend pas la prouver.

(3) Nous utiliserons l'édition et la traduction française de Dom Chevallier. *Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix, Docteur de l'Eglise. Notes historiques. Texte critique. Version française.* Desclée De Brouwer et Cie, 1930. Dans les références au *Cántico*, nous indiquerons par un chiffre arabe la place de la strophe dans la version A et par un chiffre romain sa place dans la version B. Voici d'ailleurs un tableau auquel le lecteur pourra se reporter :

1	I	14	XV	27	XXII
2	II	15	XXIV	28	XXIII
3	III	16	XXV	29	XX
4	IV	17	XXVI	30	XXI
5	V	18	XXVII	31	XVIII
6	VI	19	XXVIII	32	XIX
7	VII	20	XXIX	33	XXXIV
8	VIII	21	XXX	34	XXXV
9	IX	22	XXXI	35	XXXVI
10	X	23	XXXII	36	XXXVII
	XI	24	XXXIII	37	XXXVIII
11	XII	25	XVI	38	XXXIX
12	XIII	26	XVII	39	XL
13	XIV				

puisque *l'âme vient d'y entrer* (4), il faut marquer ceci : en premier lieu l'âme a connu les peines et les tristesses de la mise à mort : elle en parle au début, depuis la première strophe jusqu'à celle qui dit : *Y répandant mille grâces* (V. 5) ; — puis elle a traversé les souffrances rigoureuses de l'amour ; elle en a fait le récit au cours des strophes suivantes jusqu'à celle qui dit : *Eloigne-les, bien-aimé* (XIII. 12) ; — alors elle poursuit, en narrant qu'elle a reçu de son Bien-Aimé de grandes faveurs et de nombreuses visites ; qu'elle s'est livrée de plus en plus, complètement même, à son amour ; au point que, sortie de toutes choses et d'elle-même, elle s'est livrée à lui, en cette union d'amour des fiançailles spirituelles où, comme une épousée, elle a reçu de son Epoux de splendides présents et joyaux ; — elle les a détaillés depuis la strophe : *Eloigne-les, Bien-Aimé* (XIII. 12), où se firent les divines fiançailles, jusqu'à celle où nous sommes : *L'Epouse s'est introduite* (XXII. 27) ; et il restait à célébrer le mariage spirituel entre la même âme et le Fils de Dieu.

Etat bien supérieur à celui des fiançailles ; c'est une transformation (5) complète de l'Aimé : les deux partis s'y donnent totale possession l'un de l'autre par l'union d'amour consommée en la mesure possible sur terre ; l'âme en devient divine et Dieu par participation, autant que cette vie le permet.

C'est ainsi le plus haut état accessible ici-bas : si la consommation du mariage des humains fait de deux une seule chair au témoignage de Dieu dans l'Ecriture, par la consommation du mariage spirituel entre Dieu et l'âme deux natures sont en un seul esprit et amour de Dieu ; — tout comme, quand la lumière d'une étoile ou d'une lampe se joint et réunit à celle du soleil, le foyer lumineux n'est plus ni l'étoile ni la lampe, mais le soleil, en qui les autres lumières sont fondues.

L'Epoux parle de cet état dans ce vers quand il dit : *L'Epouse s'est introduite*, c'est-à-dire s'est défaite de tout le temporel, de tout le naturel, de toutes les attaches, façons et manières spirituelles ; — a déserté et oublié toutes tentations, anxiétés, peines, inquiétudes et angoisses, dans la transformation de cette sublime étreinte (6).

Jean de la Croix nous donne des indications fort claires, qui vont appuyer nos premières remarques. Il annonce qu'il va parler du mariage spirituel : jusqu'ici, il a raconté comment l'âme s'est pro-

(4) ... este estado de matrimonio espiritual... de que ahora... habemos de hablar...

(5) Cf. 27, 2, a-d.

(6) Cf. 27, 5, c ; 27, 5, h (... mi naturaleza ya sola y desnuda de toda impureza temporal natural y espiritual...) et 27, 5, i (... *en este estado ni demonio ni carne ni mundo ni apetitos molestan*).

gressivement élevée jusqu'à ce sublime état Ensuite il caractérise le mariage spirituel par ses analogies avec le mariage charnel : c'est le don mutuel et entier des deux époux dans l'union d'amour consommée, la mystérieuse et indicible transformation de l'âme en Dieu. Enfin, il déclare que l'âme, à son entrée dans le jardin du mariage, a laissé toute impureté, toute inquiétude et toute tentation.

Ainsi la strophe *Entrádose ha la esposa* commence à décrire l'état du mariage spirituel *parce que l'âme vient d'y entrer* (cf. 27, I, a). Or, suivant la version A où cette strophe est la vingt-septième, l'âme, dès la strophe 15, chante, avec le lit nuptial, *le bonheur et la dignité de l'état où elle se voit mise* (15 b).

Notre lit fait de fleurs,
enlacé de cavernes de lions,
mis dans la teinture pourpre,
composé par la paix,
se couronne de mille écus d'or.

L'âme est dans le lit nuptial, « en el tálamo de la unión de su esposo (15 b) ». Non seulement elle a reçu dons et beauté « dans la mesure où, dès cette vie, on peut les avoir et en jouir (15, c) », mais entre elle et le Bien-Aimé, il y a communauté de biens : « ... les mêmes vertus et la même charité (celle de l'Aimé, bien entendu) sont à présent aux deux... (15, I, e) ». Bien plus, l'âme — qu'on se rappelle les caractères du mariage spirituel que nous avons relevés dans le commentaire de la strophe 27, — l'âme est si bien transformée en Dieu par l'amour que le démon éprouve pour elle la même crainte que pour Dieu lui-même : il n'ose même plus paraître devant elle (7). L'épouse jouit d'une tranquillité continuelle, « tranquilidad que nunca se le pierde ni le falta (15, 2, n) ». « Non seulement le démon n'a plus par où pénétrer dans cette âme, mais elle-même se trouve en sûreté au point que rien au monde, soit en haut soit en bas, ne saurait l'inquiéter, la molester ou l'émouvoir ; libre de tout le tracas des passions naturelles, exempte et affranchie du souci et du nombre de toutes les choses du temps, en toute sécurité elle jouit de ce qu'elle partage avec Dieu (15, h, i) ».

En substituant la métaphore du cellier à celle du lit nuptial, la strophe 17 confie la même expérience spirituelle que la strophe 15 : l'âme y raconte « la très grande grâce que Dieu lui fit, en la faisant entrer au plus intime de son amour, qui est l'union ou transformation d'amour en Dieu (17, b) » ; elle a atteint « le suprême degré du

(7) ... estando ella unida con Dios en transformación de amor tanto la teme como al mismo Dios y no la osa ni aun mirar : teme mucho el demonio al alma que tiene perfección (15, 2, f).

plus intime amour (17, 1, b) ». Déjà elle a pénétré dans le cellier secret(8) « *qui s'ouvre à peu de mortels, où est déjà réalisée cette union parfaite avec Dieu qu'on nomme mariage spirituel et dont il est ici question* (9) ». « Ce que Dieu communique à l'âme en cette étroite union échappe complètement au discours; on n'en saurait rien dire, pas plus qu'il n'est possible de dire de Dieu quelque chose qui soit à sa taille. En effet Dieu même se livre à l'âme, *la transformant en soi avec une gloire admirable au point qu'eux deux ne font plus qu'un* : comme il se fait, pourrions-nous dire, entre la vitre et le rayon solaire, entre le charbon et le feu, entre la lumière des étoiles et celle du soleil... (17, 1, g-h. Cf. 17, 2, a-c). » (10). Après cette description de l'union transformante, le commentaire du 4e et du 5e vers :

je ne connaissais plus rien,
j'en perdis le troupeau que je suivais encore

montre combien est parfaite la pureté de l'âme et par suite sa tranquillité. L'âme a perdu le troupeau d'appétits, de préférences, d'imperfections naturelles et spirituelles derrière lequel elle cheminait « avec le souci de les paître, c'est-à-dire de les suivre et de les satisfaire (17, 5, a) ». « D'un tel *troupeau*, nous dit encore le commentaire de cette même strophe 17, certains ont plus, les autres ont moins;

(8) Ce cellier le plus intime est le dernier des sept celliers de l'amour (cf. 17, 1, c). Quand Jean de la Croix commentait le poème de la prison tolédane, il avait lu *El Castillo interior* de la Mère Thérèse : il savait que dans les septièmes demeures se célèbrent les noces spirituelles. Ce rapprochement paraîtra plus significatif encore, si on se rappelle que Jean de la Croix était auprès de sainte Thérèse quand, à San José d'Avila, elle décrivait les dernières *Moradas*. De ces descriptions, Jean ne fut-il que le premier confident? Cf. Jean Baruzi : *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, 1931, p. 175, note 4, et p. 176, note 2.

(9) Es de saber que muchas almas llegan y entran en las primeras bodegas cada una según la perfección de amor que tiene mas a esta ultima y mas interior pocas llegan en esta vida porque *en ella es ya hecha la unión perfecta con Dios que llaman matrimonio espiritual del cual habla ya el alma en este lugar* (17, 1, f).

(10) Comment admettre que Jean de la Croix décrit ainsi un état différent du mariage spirituel dont parle la strophe 27 : « si la consommation du mariage des humains fait de deux une seule chair..., par la consommation du mariage spirituel entre Dieu et l'âme deux natures sont en un seul esprit et amour de Dieu ; tout comme, quand la lumière d'une étoile ou d'une lampe se joint et réunit à celle du soleil, le foyer lumineux n'est plus ni l'étoile ni la lampe, mais le soleil, en qui les autres lumières sont fondues (27, 1, g, h) »)?

mais *tous les spirituels le suivent jusqu'à ce qu'ils entrent pour boire dans le cellier secret et là s'en séparent complètement*... (17, 5, f) » (11).

Qui soutiendrait que dans ces strophes 15 et 17 que nous venons d'analyser, saint Jean nous décrit l'état des fiançailles spirituelles ? Explicitement, le commentaire nous déclare que *l'âme est introduite dans le cellier du mariage spirituel* (17, 1, f), *qu'elle est élevée à l'état du mariage spirituel* (17, 3, b). Et ne lirions-nous pas le nom, l'expérience qui nous est décrite n'a-t-elle pas nettement les deux caractères que la strophe 27 nous donne comme spécifique du mariage spirituel : l'union transformante et la paix intérieure parfaite ?

Aussi, une question se pose, inévitable. Quand il commençait le commentaire de la strophe 27, en nous annonçant qu'il avait fini de parler de l'état des fiançailles, qu'il *commençait* à traiter du mariage spirituel, Jean de la Croix, au moment où il donnait *ex professo* le plan de son poème, oubliait-il les pages qu'il venait d'écrire et qui contredisaient ses affirmations présentes ?

Et ce n'est pas seulement le commentaire des strophes 15 et 17 (12) qui décrit, comme faveurs déjà accordées, la transformation de l'âme en Dieu, la douce paix que ne troublent plus ni les démons, ni les appétits sensibles, ni les intempérances de l'imagination, ni les « mille espoirs, joies, douleurs et frayeurs inutiles, qui font la loi aux spirituels (17, 5, e) ». Même si on néglige dans le commentaire des strophes 18, 19, 20 les pages moins tranchées qui accepteraient à la rigueur le plan de la strophe 27, que de passages où il s'agit évidemment du mariage spirituel. Qu'on nous permette d'en citer quelques-uns :

« En buvant délicieusement de Dieu, ... *l'âme se laisse imprégner de Dieu*... C'est Dieu qui cause en elle... la pureté et la perfection requises pour ce dessein ; de fait *il la transforme* en soi (18, 3, b, c) ». — « L'âme est *en quelque sorte divine ou déifiée* (13), au point qu'*elle n'a même plus quelque premier mouvement contre la volonté divine* en tout ce qu'elle peut en savoir (18, 5, b) ». Cf. 18, 5, a et c. —

(11) Comment dire plus clairement que la pureté et la tranquillité parfaites de l'âme sont un signe spécifique du mariage spirituel ? Nous n'avons sans doute pas besoin de souligner que ce texte est capital pour notre argumentation.

(12) Si nous ne citons aucun témoignage de la strophe 16, c'est qu'elle ne nous en offre pas de bien significatif.

(13) ... está como divina endiosada... Cf. 27, 1, f : ... está el alma hecha divina y Dios por participación. On pourrait rapprocher également 20, 5, h de 27, 1, i, j : non seulement ces deux passages décrivent la même perfection de sérénité intérieure, mais 20, 5, h semble être un développement d'une idée de 27, 1, i, j.

« ... l'intelligence, la volonté et la mémoire vont à lui sur-le-champ. les affections, les sens, les désirs, les vouloirs, l'espérance, la joie, et tout l'avoir de l'âme se tournent immédiatement vers Dieu (19, 2, h) ».

Allons-nous donc rejeter comme inexact le plan que Jean de la Croix nous a lui-même tracé de son poème et de son commentaire? Cette solution facile semble bien téméraire. Si la rédaction du plan avait précédé le commentaire, on pourrait peut-être invoquer la spontanéité et les surprises de l'inspiration : mais telle n'est pas la réalité. Quand, au commentaire de la strophe 27, saint Jean nous déclare : Jusqu'ici l'âme s'est préparée au mariage spirituel, il ne nous confie pas un dessein, il résume un texte. Aussi quelle présomption en faveur de l'authenticité de l'ordre B qui seul correspond parfaitement aux indications essentielles de la strophe 27 telles qu'elles se lisent dans tous les manuscrits. Selon cet ordre B, en effet, les strophes 15 à 20 (XXIV-XXIX) suivent la strophe 27 (XXII); il serait donc surprenant qu'elles ne décrivent pas le mariage spirituel.

L'ordre B supprime une autre incohérence grave que l'ordre A impose au texte du *Cántico* et qui obscurcit le commentaire des strophes 25, 26, 29, 30, 31, 32. Cet argument contre l'authenticité de l'ordre A n'est pas, à vrai dire, entièrement distinct du précédent : il en développe plutôt un point essentiel et, ainsi, le prolonge et le confirme.

Dans les strophes 15 à 20, l'âme enamourée proclame sa parfaite et définitive pacification. On se rappelle quelques affirmations très claires du commentaire : « Le démon n'a plus par où pénétrer dans cette âme (15, 2, h) »... « l'âme jouit maintenant d'une douceur et d'une paix ordinaire *qui jamais ne se perd ni ne disparaît plus pour elle* (15, 2, n.) » (14). (Le troupeau des imperfections et des inquiétudes) « tous les spirituels le suivent jusqu'à ce qu'ils entrent pour boire dans le cellier secret et là *s'en séparent complètement* (17, 5, f) ». Comment ne serions-nous pas surpris, déroutés, quand la strophe 25 implore à nouveau la paix :

Force-nous les renards...

« Elle demande... aux anges et aux serviteurs de Dieu de veiller à chasser loin d'elle tout ce qui pourrait détruire ou flétrir la fleur odorante de ses vertus ; par exemple : tous les troubles, tentations,

(14) Plus précis que la traduction de Dom Chevallier, le texte espagnol distingue de la jouissance *ordinaire* la possession *inamissible* de la paix : ... « el alma goza ya en este estado de una ordinaria suavidad y tranquilidad que nunca se le pierde ni le falta ». Le contexte (par exemple, 15, 2, p) confirme cette interprétation.

inquiétudes, vouloirs, représentations et autres mouvements naturels ou spirituels, qu'elle appelle ici des renards (25, e, f) ». Quand la volonté de l'âme est unie à l'Epoux, « à ce moment, accourent parfois à la mémoire et à l'imagination des formes ou images de toutes espèces, à la partie sensible des mouvements et vouloirs de toutes sortes, qui... par leur extrême mobilité ou agilité importunent l'âme et lui enlèvent la jouissance de la douce quiétude intérieure ; sans compter que les démons, grandement jaloux de sa paix et de son recueillement intérieur, lui inspirent en l'esprit des frayeurs, des troubles et des craintes (25, l, c, d, e) » (15). Et de nouveau, après que la strophe 27 nous aura redit qu'en l'état où l'âme s'est établie, « elle a déserté et oublié toutes tentations, anxiétés, peines,... (27, l, j) », les strophes 29, 30, 31 (16), 32 prieront pour obtenir le silence favorable à l'amour.

Ainsi nous n'accusons pas l'ordre A d'incohérence parce qu'il fait se succéder dans l'âme des heures de calme et des heures de trouble, mais parce qu'après nous avoir dit que l'âme est montée si haut qu'elle est définitivement fixée dans la paix, il nous la montre immédiatement après, troublée, en quête d'apaisement et de silence.

(15) L'état spirituel que saint Jean de la Croix analyse dans ce passage ressemble fort à celui que sainte Thérèse décrit sous le nom d'oraison de quiétude et que M. Gaston Etchegoyen (*L'Amour Divin. Essai sur les Sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux, 1923, p. 325), caractérise ainsi : « Ce qui distingue cette oraison de celles qui la suivent c'est son action sur les puissances. La volonté seule se recueille. L'entendement et la mémoire se dissipent sans cesse. L'image de ces distractions est le vol inquiet de deux colombes qui ne se fixent pas au colombier. Au degré supérieur ces distractions deviennent très rares ». L'âme est revenue en arrière (selon l'ordre A, bien entendu) : à la strophe 17, elle était parvenue à l'union la plus parfaite qu'on puisse atteindre ici-bas, au plus secret des celliers de l'Epoux.

(16) Sans doute 31, 5, i, k, semble avoir prévenu notre remarque : « Cette strophe a été mise ici pour faire connaître la paix tranquille et assurée de l'âme venue à cet état sublime, non pour faire croire que le désir, manifesté ici par l'âme de voir ses nymphes rester tranquilles, vient de ce qu'elles gênent en cet état ; non, elles sont déjà tranquilles, comme on l'a fait savoir plus haut ». Cet avertissement qu'ignorent les manuscrits de la version longue eût déjà été nécessaire à propos de la strophe 25. Il montre seulement que le rédacteur de A a vu l'incohérence de sa composition. Sa note maladroite ne corrige pas notre impression : elle aggraverait plutôt notre gêne en la rendant plus consciente. Ne serait-il pas d'ailleurs invraisemblable qu'après avoir admis l'ordre A on n'ait pas essayé çà et là de le justifier. L'éditeur qui reconnaîtra le caractère apocryphe de l'ordre A découvrira sans doute dans les manuscrits qui l'ont adopté d'autres phrases suspectes. Cf. *infra* p. 291, note 21.

L'ordre B épargne au texte du *Cántico* ces contradictions. Ces strophes 25, 26, 29, 30, 31, 32 qui, si l'on suit l'ordre A rompent à deux reprises le mouvement du poème et de son commentaire, l'ordre B les unit en une longue invitation à la paix (strophes XVI à XXI) et ce majestueux prélude introduit les strophes XXII-XXIX (27-28, 15-20) qui chantent la douceur et la sécurité du mariage.

Qui oserait prétendre que cette admirable ordonnance est la trouvaille fortuite d'un rédacteur apocryphe qui, sans respect pour l'ordre original, bouleversa le texte authentique pour rendre son développement plus logique? N'est-ce pas plutôt le rythme de l'inspiration que nous a conservé l'ordre B? Si nous n'en étions pas encore convaincus, nous pourrions relire en suivant l'ordre B le texte critique, tel que nous l'a établi l'érudition patiente et consciencieuse de Dom Chevallier. Cette lecture, pour peu qu'elle fût attentive, nous révèlerait des liaisons si délicates, si intimes qu'elles condamneraient, à elles seules, l'hypothèse d'un arrangement B postérieur et artificiel. Pour achever notre démonstration, relevons quelques-uns de ces indices :

XVII. 26 Contiens-toi, Aquilon mortel,
viens, Auster (17), qui ranimes l'amour
souffle par mon jardin
pour que ses parfums se répandent;
alors le Bien-Aimé se nourrira parmi les fleurs.

XVIII. 31 Oh, nymphes de Judée,
tandis que dans les fleurs et les rosiers
l'ambre exhale son parfum (17)
restez dans les faubourgs
et ne touchez pas à nos seuils.

L'ordre A sépare ces deux strophes et même il les place en deux parties différentes du *Cántico*. L'ordre B les unit dans l'Invitation au silence qui prépare le mariage : la cohérence du commentaire, nous l'avons vu, y gagne. Surtout si on relit ces strophes dans leur double contexte, ne conviendra-t-on pas que le rédacteur de A a brisé le rythme poétique?

Quatre autres strophes (18) que l'ordre A disperse et que groupe l'ordre B nous apportent peut-être de plus indiscutables indices.

(17) L'*Auster* et l'*Ambre*, nous explique le commentaire, désignent l'Esprit : -26, 2, a : *Viens, Auster, qui ranime l'amour*... par ce vent, l'âme désigne ici le Saint-Esprit. — 30, 3, c : L'ambre est le Saint-Esprit qui habite dans l'âme.

(18) La strophe 25 (XVI) nous donne une indication qui n'était peut-être pas négligeable. Dans l'ordre A, nous sommes surpris, choqués, de

30. XXI par les lyres agréables
et le chant des sirènes, je vous adjure
de mettre un terme à vos colères,
de ne pas frôler la muraille,
pour que l'Epouse ait un sommeil plus sûr.

27. XXII L'Epouse s'est introduite
dans l'aimable jardin souhaité ;
à son gré elle repose,
le cou penché
avec douceur sur les bras de l'Aimé.

28. XXIII C'est au pied du pommier
que tu es devenue mon Epouse ;
car là je t'ai donné la main ;
oui, tu as été rétablie
là où ta mère fut violentée.

15. XXIV Notre lit fait de fleurs,
enlacé de cavernes de lions,
mis dans la teinture pourpre,
composé par la paix,
se couronne de mille écus d'or.

Tandis que, suivant l'ordre A, après le dernier vers de la strophe 30 : « pour que l'Epouse ait un sommeil plus sûr », l'épouse se met à parler : « Oh, nymphes de Judée », selon l'ordre B, au contraire, la mystérieuse invitation au silence se justifie enfin et s'épanouit dans la suprême confidence : *Entrádose ha la esposa*..., dans le cantique nuptial (19).

Et comment ne pas reconnaître que le commentaire de la strophe 30 (XXI) veut introduire la strophe 27 (XXII)? Est-il indifférent que cette phrase : « Gardez-vous donc de frôler cette muraille pour que l'Epouse ait un sommeil plus sûr, c'est-à-dire, qu'elle jouisse plus à son gré du repos et de la douceur, qu'elle trouve dans le jardin où elle a pénétré, ayant le cou doucement penché sur les bras de l'Aimé

voir les guirlandes de vertus des strophes précédentes (cf. 21, a, c, d, etc.; 22, 1, b ; 23, e) se métamorphoser brusquement en une pigne de roses. L'ordre B évite cette incohérence d'allégories.

(19) Ne semble-t-il pas que c'est une réminiscence du *Cantique des Cantiques* (VIII, 4-5) qui a inspiré les images, les idées et le mouvement de ces trois strophes : *Adjuro vos, filiae Jerusalem, ne suscitetis, neque evigilare faciatis dilectam*, donec ipsa velit (strophes *XVIII*, XIX, XX, *XXI* (31, 32, 29, 28). Quae est ista quae ascendit de deserto, deliciis affluens, *innixa super dilectum* suum (strophe XXII (27)). Sub *arbore malo* suscitavi te ; ibi corrupta est mater tua ; ibi violata est genitrix tua (strophe XXIII (28).

(XXI. 3o. 5, a) », soit immédiatement suivie par l'une ou l'autre de ces deux strophes :

L'Epouse s'est introduite
dans l'aimable jardin souhaité;
à son gré elle repose,
le cou penché
avec douceur sur les bras de [l'Aimé.
(XXII-27).

Nymphes de Judée,
tandis que dans les fleurs et les [rosiers
l'ambre exhale son parfum
restez dans les faubourgs
et ne touchez pas à nos seuils.
(31-XVIII).

Cette continuité de la rédaction originale, que l'ordre A a rompue, apparait encore plus évidente dans le texte espagnol : ... goza en el huerto donde se ha entrado el cuello reclinado sobre los dulces brazos del amado (3o, 5, b).

Entradose ha la esposa
en el ameno huerto deseado
y a su sabor reposa
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del amado.

Dans la strophe XXIV, l'âme oppose sa sécurité présente à la déchéance de sa mère Eve que l'Epoux vient de rappeler. Si le démon a pu s'approcher d'Eve et lui faire violence,

Notre lit fait de fleurs,
enlacé de cavernes de lions,
mis dans la teinture pourpre,
composé par la paix,
se couronne de mille écus d'or.

Puis, l'épouse, dans sa joie sans crainte, chante les charmes du Bien-Aimé : après avoir célébré dans une strophe d'introduction (XXV. 16) les faveurs que reçoivent les âmes généreuses, elle confie, reconnaissante, l'histoire de son amour comblé, les secrets du cellier : en ces quatre strophes, les plus originales et les plus émouvantes du poème, s'achève (20), loin des prairies terrestres et de leurs troupeaux, la marche d'une âme qui, toute à l'amour, perdit tout et trouva Dieu.

(20) Le *Cántico* a plus de vingt-neuf strophes, mais les onze dernières qu'on pourrait considérer comme trois finales successivement ajoutées au premier cantique, semblent plutôt constituer trois courts poèmes indépendants qui n'ont pas jailli de la même inspiration et dont le commentaire a respecté l'originalité. Rien n'interdisait d'ailleurs de réunir ces trente-neuf ou quarante strophes. Toutes ne *traitent-elles pas de l'exercice de l'amour entre l'âme et son Epoux, le Christ?* Si le titre donné aux *canciones* par René Gaultier (Explication du Cantique de l'amour divin entre l'âme et Jésus-Christ...) et par l'édition madrilène de 1630

L'ordre A n'a pas sacrifié seulement la cohérence d'un traité didactique. Il a bouleversé le plan lyrique d'un poème. Il a mêlé dans une mystérieuse confusion, des strophes qu'ordonnait, dans leur inspiration, la plus sublime des aventures spirituelles.

Dans les notes historiques qui introduisent le texte critique et sa version française, Dom Chevallier a établi que les manuscrits (21) de type B dépendent des manuscrits de type A : personne ne contestera ces résultats. Mais comment se fait-il que les manuscrits B ne reproduisent pas les strophes dans l'ordre A ? Ne serait-ce pas par fidélité au texte original ?

Comme à Dom Chevallier, il nous semble invraisemblable que saint Jean de la Croix ait jamais modifié l'ordre de ses strophes, l'itinéraire mystique de la prison de Tolède. Et l'eût-il fait, il n'aurait pas bouleversé la partie la plus intime de son œuvre. Quand il se sépare de l'ordre B, l'ordre A, nous croyons l'avoir montré, est un désordre (22). La critique interne ne reconnait le mouvement original de l'inspiration que dans l'ordre B. Une donnée historique paraît s'opposer — sans la contredire absolument — à cette affirmation : les annotations marginales et linéaires du manuscrit de Sanlucar de Barrameda. Peut-être cette note confirmera-t-elle les inquiétudes de Dom Chevallier.

Henri MOGENET, S.J.

(Cántico espiritual entre el alma y Cristo su esposo...) promet un ouvrage d'une plus profonde unité, saint Jean de la Croix n'est certainement pas responsable de notre déception : les manuscrits en témoignent à l'unanimité. Cf. dans l'*Edition critique*, le titre du manuscrit de Sanlucar de Barrameda (Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor...) et les variantes des autres manuscrits.

(21) Leur soumission est même si confiante qu'ils copient parfois des interpolations qui voudraient justifier l'ordre A. L'édition de 1703 le notait, pour le manuscrit de Jaén, à propos de 15, b. Cf. Silverio de Santa Teresa. *Biblioteca carmelitana*, t. XIII. *Cántico espiritual*, Burgos, 1930, p. 328, note 4.

(22) Bien avant nous, M. Baruzi a remarqué que *le plan A manque de netteté, que le commentaire des strophes XVIII et XIX concerne l'état de « fiançailles spirituelles », alors que l'état de « mariage spirituel » a pourtant déjà été esquissé dans les pages antérieures* ; mais il suggère des explications psychologiques : « Est-ce fidélité à une hésitation de l'expérience elle-même ? Est-ce tremblante contexture du plan lyrique ? Est-ce désordre d'images de rêve ? Est-ce au contraire dessein réfléchi, qui nous fait osciller, de l'état théopathique à son plus humble début, à l'état théopathique à son sommet, avant de nous installer dans la perfection substantielle ? De toute manière, la terminologie ici est lâche, la construction maladroite... » *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, 1931, p. 644-645.

QUELQUES LETTRES SPIRITUELLES DU P. CHAMPION[1]

(1632-1701)

On sait que le P. Champion, destiné aux missions d'Orient, fut arrêté à Marseille où, de Paris, il s'était rendu « à l'apostolique », comme il disait, c'est-à-dire, à pied... et au plus fort de l'été. Il était littéralement éreinté, malade, n'en pouvant plus.

Les médecins jugèrent que le laisser partir dans ces conditions, ce serait tenter la Providence, et l'exposer à la mort... Les supérieurs abondèrent dans leur sens. « Dieu m'a arrêté », écrivait le Père à son frère, lorsque j'étais sur le point de passer la mer, et l'indisposition où je me suis trouvé, en arrivant à Marseille, m'a obligé de retourner sur mes pas. Les chaleurs extrêmes de Provence m'ont fait connaître que je n'étais pas propre pour les pays où je prétendais aller, qui sont encore bien plus chauds. Ainsi, me voilà condamné à demeurer en France !... »

« Heureuse et providentielle défaillance ! » écrit à ce sujet M. H. Bremond. On peut dire, sans la moindre exagération, que ce départ manqué est un événement de toute première importance dans l'histoire du mysticisme français ». (Ecole du P. Lallemant, p. 6).

On peut le dire pour deux raisons ! le P. Champion, parti pour les missions étrangères : 1° quel « évangéliste » aurait trouvé, pour la faire connaître, l'Ecole du P. Lallemant ? (2).

2° quel directeur aurait tenu sa place auprès de nos communautés françaises, pour guider dans la vie contemplative, bon nombre d'âmes, appelées par Dieu à la perfection ?

Voici le témoignage que lui rendirent les Ursulines de Ploër-

(1) Une vie du P. Champion — évangéliste de l'Ecole du P. Lallemant — va paraître.

Nous en extrayons ces quelques lettres, qui donneront une idée de sa manière et de son style, en même temps que de sa doctrine.

(2) Le P. Champion a écrit la vie du P. Lallemant et celle du P. Rigoleuc. Il a publié les petits traités et les lettres spirituelles de ce dernier et la Doctrine Spirituelle du P. Lallemant, ainsi que les lettres du P. Surin.

mel, chez qui, dès l'âge de quarante ans, il avait commencé à donner les Exercices *de saint Ignace, et avec qui il correspondait spirituellement : « Nous avons eu le bien d'avoir le R. P. Champion dès les premières années qu'il fut à Vannes* (1). *Le P. Huby nous l'amena, comme pour nous donner une marque d'amitié qu'il avait pour notre communauté. Il nous dit que c'était un jeune religieux d'une grande ferveur ; nous ne fûmes pas longtemps sans nous en apercevoir. Il était tout de feu dans ses conférences et eût voulu nous embraser toutes de l'amour de Dieu. On remarquait en lui beaucoup d'attrait pour la vie intérieure, nous y portant toutes et se faisant un plaisir d'y aider celles en qui il y voyait de la disposition. Mais il exigeait qu'elles eussent un vrai mépris d'elles-mêmes et de tout ce que* le *monde estime..., un parfait dégagement de toutes choses et de leur propre volonté, pour être indifférentes à tout... se maintenant toujours dans la paix... On peut dire, d'ailleurs, qu'il ne conseillait rien aux autres, qu'il n'eût pratiqué le premier...* »

Cependant, les lettres que nous allons citer, ne sont pas adressées à une religieuse de Ploërmel, mais à une religieuse de Nevers, et la première (sans date comme toutes les autres) doit être du début de sa vie apostolique, 1672, alors que, de Nevers, il venait d'être envoyé à Dieppe, où il ne resta, du reste, que deux ans. Nous choisissons ces lettres, qui sont une direction continue *de la même personne, et qui s'échelonnent sur un assez grand nombre d'années, parce qu'elles sont, entre toutes, un témoignage : non seulement un témoignage de la spiritualité du Père, « qui ne conseillait rien aux autres qu'il n'eût pratiqué lui-même » — mais encore en témoignage de l'art consommé qu'il tenait du Saint-Esprit, de faire monter les âmes jusqu'au seuil de la contemplation.*

Nous ne craignons pas de dire que ces lettres sont d'un maître, et qu'elles placent leur auteur très près de saint François de Sales dans la direction des vierges consacrées à Dieu.

N'ayant d'autre visée que celle d'édifier, écrites sans ce trésor d'images qui plaît dnns le P. Surin, mais non sans la flamme qui jaillit d'un chaud foyer, elles restent dans un style apparenté à celui de Bourdaloue, un monument spirituel et littéraire de toute première valeur.

Aloys Pottier, S. J.

Première lettre à la Rde Mère Colombe de Saint-Paul.

Ma très chère fille en Notre-Seigneur,

Je ne puis demeurer si longtemps sans vous écrire et sans vous

(1) Il y fut dès l'année 1669.

faire savoir que la Providence divine m'a envoyé à Dieppe, lorsque je n'y pensais plus, je vous y ai portée dans mon cœur, comme je vous porterai toujours partout où Dieu m'appellera pour son service.

Assurez toutes vos sœurs que je serai toujours le même à leur égard, et que jamais aucun éloignement ne les effacera de mon esprit, particulièrement la chère Sœur N. et la très chère fille X. Dites à la première que je la défie de devenir une sainte, et que je lui garde fidèlement la promesse que je lui ai faite. Pour les Octaves de la Sainte Vierge, vous avez part au sacrifice. Dites à la seconde, qu'elle ait toujours bon courage et qu'elle ne s'étonne de rien, quand tout serait renversé en apparence dans son cœur, et qu'elle ne saurait si Dieu y est le maître ou si les ennemis y règnent. Au milieu des troubles et des ténèbres, vous et elle, attachez-vous à Dieu plus fortement, abandonnez-vous à sa conduite plus généreusement, aimez-le plus tendrement, sans avoir ni la connaissance, ni le goût de son amour.

Je fus ravi de votre dernière lettre. Continuez à demeurer dans votre état de mort à toutes choses, soyez insensible à tout, ne vous affligez de rien, non pas même de vos infidélités. Contentez-vous de les exposer à Dieu, ou plutôt contentez-vous qu'il les voie sans que vous les lui exposiez. Anéantissez-vous dans cette vue et aimez Dieu; tenez-vous devant Dieu, comme un néant devant le souverain être, et demeurez contente en quelque état que vous vous trouviez, sans en désirer d'autre. Ne permettez pas même à votre esprit de penser à un autre état, ni de faire réflexion sur celui où vous êtes. Contentez-vous que Dieu vous y ait mise et qu'il vous y tienne pour sa gloire.

Si le calme règne dans votre cœur, n'en goûtez point la douceur par amour-propre. Si les passions se révoltent, souffrez-en les attaques avec constance, sans vous arrêter à les examiner. Perdez toutes vos pensées dans la vue de Dieu : perdez le sentiment de toutes vos passions dans son amour, et tâchez de n'appliquer votre cœur qu'à aimer Dieu et à faire sa sainte volonté. Les créatures feront du bruit au dehors et voudront entrer par les sens extérieurs dans votre âme. L'imagination formera ses grotesques (sic), l'appétit excitera ses révoltes, la chair sentira ses faiblesses, l'esprit ne saura où il en est. Tenez bon au milieu de tous ces troubles : La volonté est pour Dieu. C'est assez. Mais vous ne savez si la volonté est pour Dieu? Vous n'en saurez rien durant le trouble. Mais Dieu vous le fera connaître ensuite par le témoignage qu'il vous rendra dans votre conscience. Que s'il vous laisse dans le doute, demeurez-y fidèle et contente, et anéantissez-vous dans la crainte, mais dans une crainte amoureuse et dans un total abandon à sa miséricorde. Gardez-vous de vous arrêter trop à considérer vos fautes dans vos examens et dans vos préparations à la confession.

Aimez, aimez, aimez beaucoup comme Magdeleine la pécheresse, et vos fautes seront consumées dans l'amour divin. En un mot, n'ayez plus au monde qu'une seule occupation intérieure qui est d'aimer Dieu, et pour l'extérieur faites la volonté de Dieu, qui est déclarée par l'obéissance, par vos règles et par vos directeurs. Faites lire ceci à ma sœur de Sainte-Brigitte. Saluez la Rde Mère Supérieure et toutes vos sœurs de ma part...

P. Champion, S. J.

Deuxième lettre à la Rde Mère Colombe de Saint-Paul

Je vous porte compassion, ma chère Sœur, et cependant au lieu de vous consoler, j'ai envie de vous quereller. Vous n'avez point assez de courage, vous laissez abattre votre esprit par un accablement de tristesses et de peines qui n'ont jamais de fin.

Je sais bien que Dieu vous veut dans la croix et qu'il dispose une suite continuelle de peines pour vous mener à lui. Mais vous ne prenez point vos peines de bonne grâce, dans le dessein de Dieu. C'est pour cela que vous n'avancez guère dans le pur amour. Si une âme généreuse avait été dans votre place depuis que je vous connais, elle aurait fait une grande sainte, et vous voilà encore dans le même état où vous étiez, il y a trois ans (1). Voici votre défaut : Vous écoutez trop vos peines, vous les regardez trop, vous leur laissez faire trop d'impression d'abord sur votre cœur, et ensuite vous n'y pouvez plus résister. Cependant Dieu vous presse et votre idée de perfection vous persécute sans relâche. Voilà ce qui vous fait souffrir un petit enfer. D'où vient cela ? C'est que vous entretenez encore vos attaches aux créatures. Vous êtes trop sensible à vos intérêts, vous ne vous êtes point encore tout-à-fait mise en oubli. Mais, après tout, il ne faut pas perdre courage. Il est encore assez temps de commencer. Faites-le donc, ma chère fille, quittez une bonne fois tout, et vous trouverez tout. Mettez-vous en liberté, car vous n'y êtes pas. Rompez toutes les petites attaches qui vous arrêtent dans la voie de Dieu. Plus de vues, plus de projets, plus de réflexions sur les objets, plus de ressentiments sur mille choses qui ne méritent pas une seule de vos pensées volontaires, un seul de vos regrets, un seul de vos désirs. A quoi pensez-vous de me parler de cet établissement? Je veux que vous ôtiez cela de votre esprit. C'est un artifice du démon pour vous amuser et pour entretenir vos dégoûts. Vous êtes dans un paradis, puisque vous êtes dans un pays de croix, d'où il ne faut pas penser à vous retirer, si Dieu ne le fait sans votre coopération. Si j'étais plus proche, je vous mortifierais sûrement dans presque toutes les occasions, où vous

(1) La première lettre étant de 1672, celle-ci doit être de 1675.

attendriez de moi de la consolation. Il faut vous porter à Dieu généreusement et vous dégager d'une infinité de faiblesses qui sont passées chez vous en habitude. Dieu veut que vous souffriez, il vous en donne le désir. Vous y consentez et puis vous pleurez, quand le poids de la croix se fait sentir. N'avez-vous point de honte de verser tant de larmes, si inutiles et si lâches? Demeurez entre les mains de Dieu, et malgré toutes vos répugnances, souffrez vos peines dans le silence, sans les faire éclater au dehors, comme vous faites. En vérité, je me fâcherai ; car vous êtes dans l'occasion de faire une sainte. Mille âmes généreuses voudraient être en votre place.....

— Tout va bien, tenez-vous en repos, vous n'avez jamais été en plus beau chemin. Avancez à grands pas et ne vous arrêtez plus. Encouragez-vous avec ma chère Sœur de Sainte-Brigitte. Quand tout vous est le plus insupportable, c'est alors qu'il faut vous réjouir intérieurement malgré la nature, et supporter plus constamment. Ne vous permettez point cette réflexion sur le peu de bonté des personnes avec lesquelles vous vivez et sur leurs défauts. Vivez-y comme vous feriez avec autant de saintes, qui auraient commission de la part de Dieu de vous mortifier jusqu'à l'excès. Quelles soient ingrates ou reconnaissantes, n'importe pour vous ; au contraire, il vous est avantageux qu'elles n'aient pour vous que du mépris et du rebut. Vous avez besoin de vous conduire purement par la foi. A l'égard de l'obéissance, ne regardez que Notre-Seigneur dans la personne de votre supérieure, et par cette vue, anéantissez toutes vos répugnances. Si je vous vois jamais, je vous dirai ce que j'ai présent dans la pensée : Vous m'en ferez souvenir. Cela ne vous servirait de rien maintenant. Mais un jour, il vous sera utile et à beaucoup de vos sœurs.

Si j'ai quelque pouvoir sur votre esprit, vous l'allez faire paraître. Car je vous ordonne de la part de votre divin époux, le très doux et aimable Jésus, de modérer l'excès de votre tristesse et de souffrir tout ce qui vous arrivera avec le plus d'égalité d'esprit que vous pourrez. Je vous en conjure, ma très chère fille, croyez-moi vous vous en trouverez bien. Allez faire une visite au Saint-Sacrement, et faites-y l'entier sacrifice de votre cœur en présence de la Sainte Vierge, de Saint Joseph et de tous les saints amis que vous et moi avons dans le Ciel.....

Ne vous gênez point pour ces nouvelles ordonnances (1). Tâchez seulement de les observer le mieux que vous pourrez, sans vous embrouiller la conscience par des craintes de péché mal fondées. Allez

(1) Qu'étaient ces ordonnances? D'où venaient-elles? Il ne faut pas oublier qu'à cette époque l'esprit janséniste et gallican cherchait à s'insinuer par la direction de certains chapelains, jusque dans les monastères les plus réguliers.

à Dieu par amour et ne donnez point lieu au démon de vous tenter par ces nouveaux ordres. On ne fait pas de péchés mortels si aisément que le bon Monsieur X. se le persuade. Mais souffrez et ne dites mot. Vous n'avez pas fait une faute en refusant de travailler à ces petits ouvrages, si ce n'est peut-être dans l'intérieur ; agissant par un motif trop naturel. Ne vous épouvantez point pour les foudres de Monsieur X. Quand vous serez en doute d'être en mauvaise conscience, vous me consulterez touchant ce qu'il vous aura dit et nous verrons ce qu'il faudra vous dire. Ce bon Monsieur X. ne veut pas être éclairé ! Je crois qu'il sera bien aise de se voir appuyé comme il est par ces nouvelles ordonnances. Mais Monsieur N. lui devrait servir d'exemple de modestie. La plus dangereuse de vos peines est celle qui vous vient de la part de votre confesseur. Celle-là me donne beaucoup de compassion pour vous, car je connais le génie des gens. Après tout, ayez du courage, et mettez simplement votre confiance en Notre-Seigneur. Vous devriez avoir une véritable amie, à qui vous donnassiez la liberté de vous avertir de ce qu'elle trouverait à redire en vous, surtout en ce qui regarde votre trop grande sensibilité et vos excès d'affliction ; mais il faudrait prendre en bonne part tout ce que l'on vous dirait. Aimez toujours ma sœur N. et entr'aidez-vous toutes deux à aller à Dieu.

Adieu, ma sœur ; je vous renonce pour sœur, si vous êtes toujours une pleureuse et une tourterelle gémissante. Je voudrais bien vous voir gémir, mais je voudrais que ce fût de vous considérer éloignée de votre divin époux dans cette vallée de larmes. Adieu encore une fois, ma chère fille. Demeurez dans les trous de la pierre (1), je veux dire dans les plaies de Jésus crucifié.

Troisième lettre à la même.

Pour vous, ma chère fille, que dirai-je ? Que Dieu veut vous tenir dans la croix et vous dépouiller de tout. Si vous avez du courage et de la fidélité jusqu'au bout, vous recevrez dans le ciel des torrents de saintes délices. Car vous n'aurez eu guère de consolations sur la terre. Bon courage ! Les peines ne dureront que quelques moments et la douceur et la joie seront éternelles. Ne faites point de réflexion sur la conduite rigoureuse de la Providence à votre égard. Adorez-la humblement et acquiescez-y de tout votre cœur. Dieu a disposé toutes choses pour votre sanctification. N. (2) est votre calvaire. C'est là qu'il faut consommer votre parfait holocauste et mourir dans la croix que Jésus-Christ vous a choisie.

Ne vous laissez point abattre par vos tristesses ordinaires. Rete-

(1) *In foraminibus* (*Cantic.*, II, 14).
(2) N. n'est-ce pas Nevers ?

nez vos larmes, arrêtez vos plaintes, souffrez en silence. Rendez-vous insensible autant que vous pourrez (1); si vous le pouvez, offrez du moins à Dieu vos peines et l'anéantissement de votre esprit.

Votre centre doit être désormais de demeurer toujours anéantie devant Dieu, pauvre, nue, dans une pure et parfaite dépendance, triomphante dans vos faiblesses, et contente dans les peines. Dieu seul et sa sainte volonté vous suffisent : Voilà votre trésor et votre paradis.

Je suis extrêmement réjoui de la soumission que vous avez à la volonté de Dieu et de votre indifférence pour les créatures. Ce sont deux points importants pour vous. Je ne m'étonne point de vos aridités dans vos oraisons ; ne vous en étonnez point aussi : supportez-les seulement et soyez fidèle à Notre-Seigneur dans tous les états où il vous met.

Vous me fâchez beaucoup de vous éloigner de la Communion. Il faut communier pour le moins quatre fois chaque semaine. Je ne reçois point vos raisons justificatives. Il faut vaincre vos aversions et antipathies ou les supporter en silence, sans en faire paraître aucun sentiment extérieur, ni adhérer aux intérieurs. Bien moins faut-il rebuter celles de vos sœurs que l'obéissance vous veut donner pour compagnes, dont l'humeur ne vous plaît pas. C'est dans ces occasions que l'on se sanctifie.

Je vous félicite de n'être plus avec celle dont vous me parlez. Il y a des amitiés qu'il faut supporter par charité, et dont on peut souhaiter d'être déchargée comme d'un fardeau.

Ne songez point si vous ferez votre salut ou non. Pensez seulement à vous combattre en toutes choses, à supporter tout pour Dieu et à aimer fidèlement Dieu. Laissez après cela le soin de votre salut à Jésus-Christ qui est votre caution et votre époux, et à la Sainte Vierge qui est votre mère.

Dieu vous aime bien de vous tenir toujours avec vos petites filles. Je conçois bien votre peine ; gagnez leurs cœurs autant que vous pourrez er n'agissez que d'une même manière, vos chères compagnes et vous.

L'embarras de vos pensionnaires n'est point une raison de quitter la Communion aux jonrs extraordinaires; vous faites la volonté de Dieu dans cet emploi. Pouvez-vous avoir une meilleure disposition

(1) C'est la spiritualité de Sainte Thérèse de Lisieux. « Pleurer devant le Bon Dieu, gardez-vous bien d'agir ainsi!... Comment! Ce bon Maître n'a pour réjouir son Cœur que nos monastères!... Le plus souvent sur la terre on pleure et on gémit ; et vous feriez comme le commun des mortels? Franchement, ce n'est pas de l'amour désintéressé ». (Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus. *Cons. et souv.*, p. 273-274).

pour communier ? Ne suivez point votre propre sentiment en ceci ni dans les autres choses qui regardent votre conduite.

C'est une étrange peine dans les communautés que d'être sujet à la censure des esprits mal faits. Mais il faut passer par cette épreuve après Notre-Seigneur. Ne vous arrêtez point aux sentiments ni aux discours de vos sœurs ; faites ce que vous croirez le mieux, et laissez dire aux gens ce qui leur plaira.

Vous me donnez beaucoup de joie de me témoigner l'union que vous avez avec ma chère Sœur N. Je mets un défi entre vous deux à qui aimera davantage Notre-Seigneur et à qui souffrira sa croix de meilleure grâce aux yeux de Dieu.

Je vous dis encore une fois, ma chère fille, ne témoignez jamais faire peu d'estime d'aucune de vos sœurs. Ne faites pas même un seul geste qui puisse faire connaître ce que vous pouvez penser à leur désavantage. On ne peut avoir aucune plus grande assurance de sa prédestination, que quand on conserve la charité pour toutes sortes de personnes, sans donner lieu aux ressentiments et aversions de la nature.

Adieu encore une fois. Prenez garde de ne vous mirer pas comme la colombe dans vos belles plumes neuves. Adieu ! Vive Jésus dans votre cœur.

Quatrième Lettre à la même.

Je me mocquerai bien de vous la première fois que je vous écrirai. Quoi donc ! vous êtes encore sensible à l'éloignement de vos amis ? Est-ce donc là une épouse crucifiée d'un Dieu crucifié ? Je connais trop ce que Dieu demande de vous, pour vous épargner, je n'ai garde de le faire. Vous vous retirez du fond de votre solitude pour vous arrêter encore à des créatures ! Dieu seul, Dieu seul, Dieu seul est votre tout. Vous ne devez plus rien chercher hors de lui, parce que vous n'avez plus rien hors de lui.

Sont-ce des saintes qui parlent comme vous et comme notre chère Sœur de l'Assomption, prenant résolution de ne plus communiquer de leur âme avec personne ? Avez-vous lu dans la vie de sainte Thérèse ou de sainte Catherine de Gênes, que ces pures amantes de Dieu seul formassent des résolutions semblables aux vôtres ? Faites toutes deux pénitence pour avoir conçu des sentiments si contraires à ce que Notre-Seigneur désire de vous deux. Au reste, priez Dieu que, s'il me veut *ici*, il m'y attache fortement malgré moi.

Consacrez-vous tout entière au Verbe incarné et à sa très-sainte mère, mardi prochain, et disposez-vous à mourir toute vive le jour du Vendredi-Saint. Dites à la chère Mère N. que je ne puis absolument lui répondre à présent. Que je lui mande seulement qu'elle

n'ait point tant d'esprit ni de sagesse. Il ne faut point craindre de devenir bête (*sic*) ou plutôt de passer pour bête (*sic*), quand il s'agit de se donner toute à Dieu. Je prie Jésus-Christ d'aveugler cette chère fille à toutes ces vues humaines et, par cet effet, de répandre abondamment son sang sur cette pauvre âme qui craint tant de se perdre. Adieu de rechef. Je vous laisse toutes ensemble dans le Cœur de Jésus.

Dans les jours où le Père écrivait cette lettre, une volumineuse correspondance lui arrivait de la même sœur. En forme de *post-scriptum*, il ajoute les pages suivantes :

J'ai reçu depuis trois ou quatre jours votre paquet de lettres. Vous pouvez juger quelle joie il m'a apporté. Je ne puis recevoir de plus agréables nouvelles que celles qui me viennent de votre part et de la part de mes autres chères sœurs. Comment ne serais-je pas ravi d'apprendre que Notre-Seigneur vous continue ses grâces et qu'il vous fait avancer peu à peu dans le chemin de la perfection, c'est-à-dire dans ce désert si affreux à la nature, et si agréable à l'esprit, où toutes les créatures ne paraissent plus que comme des ombres et des fantômes, il n'y a que Dieu seul qui soit capable de vous toucher? Ne vous étonnez point des diverses vicissitudes où votre esprit se trouve, tantôt dans l'ardeur des désirs et de l'amour, tantôt dans les langueurs et les faiblesses de la nature. Ne faites point de réflexion sur l'un ni sur l'autre de ces deux états. Dans tous deux marchez également sans regarder ni à droite ni à gauche, sans vous arrêter ni d'un côté, ni de l'autre, ayant votre esprit et votre cœur appliqués à la seule vue de Dieu, dans un parfait abandon aux ordres de la Providence et une soumission fidèle à son opération en vous. Ne pensez point à remarquer si vous avancez ou non. Contentez-vous d'aller à Dieu dans le fond de votre cœur et de faire tout ce que vous faites et de souffrir tout ce qui vous arrive, dans une vue simple et amoureuse de Dieu, surtout quand vos craintes et vos doutes touchant votre éternité se présentent; anéantissez-les aussitôt dans l'abandon à la miséricorde et à la justice de Dieu, l'aimant d'autant plus généreusement qu'il vous semble vous rebuter d'avance.

Jamais vous n'êtes mieux que dans vos faiblesses, vos révoltes contre la conduite de Dieu, vos dégoûts, vos obscurités, vos désespoirs, parce que c'est alors que Dieu purifie votre âme, qu'il éprouve votre fidélité et qu'il vous fait voir par expérience et toucher au doigt votre néant : Ce qui est la meilleure disposition du monde pour recevoir les grâces et les grandes opérations de Dieu. Quoiqu'il vous semble qu'en ce temps-là, vous servez Dieu fort imparfaitement, consolez-vous de voir que vous le servez selon ce que vous avez de votre

propre fond. Supportez vous alors et persuadez-vous que Dieu ne demande peut-être autre chose de vous, sinon que vous soyez fidèle à supporter vos péchés et vos misères sans vous décourager. Tenez toujours votre cœur fermé aux créatures, surtout aux amitiés et aux aversions, aux visites, aux intentions et au commerce des personnes que vous n'êtes pas obligée de voir par nécessité ou par charité ou par une bienséance indispensable. N'embarrassez point votre esprit de la crainte du relâchement pour l'avenir. Confiez-vous en la miséricorde de Dieu dont la main vous soutient et assurez-vous qu'elle ne vous laissera pas tomber, tandis que vous aurez un peu de bonne volonté. Ne sentez-vous pas dans vous-même l'esprit de Notre-Seigneur qui vous anime, qui vous fortifie, qui vous retient, qui vous conduit et qui opère dans votre âme tout le bien que vous faites?

Vivez dans la maison sans attention à tout ce qui s'y passe, si votre office ne vous y oblige ; n'y ayez non plus de part que si vous étiez dans un désert. Quand tout se renverserait, laisser agir celles qui doivent le faire, et pour vous, contentez-vous de demeurer avec Dieu au-dedans de votre cœur et de lui parler (s'il vous l'inspire) sur ce qui se passe.

Modérez votre application à cause de votre douleur de tête. Il y a du mérite à ne rien faire, quand on est indisposé.

Je n'ai pu vous écrire la conduite que vous me demandiez. Laissez-vous conduire à Dieu par Notre-Seigneur qui sera votre directeur. Je vous donne aussi saint Vincent-Ferrier en cette qualité. Quand vous aurez quelque difficulté, adressez-vous à lui, ou bien au Père Jean Rigoleuc de sainte mémoire, qui est mon directeur céleste.

Je ne m'étonne point que le P. H. (1) n'ait pas connu votre disposition intérieure. Les saints ne connaissent pas tout, ils n'ont de la lumière que pour ceux que Dieu veut conduire par eux. Je suis accablé d'occupations ; j'ai plus de vingt lettres à écrire à des personnes qui ont besoin de réponse...

Cinquième lettre à la même.

Je souhaite, ma chère fille, que cette année mette le comble à toutes les précédentes. Vous voilà en bon train, vous n'avez qu'à continuer et à vous laisser conduire à l'Esprit-Saint qui a pris soin de votre conduite. Il vous fait passer par bien des variétés, mais tout cela tend au même but, à vous dépouiller de vous-même et à vous revêtir de Notre Seigneur qui veut vous transformer en lui et faire

(1) Le manuscrit ne donne que cette initiale H, serait le Père Huby mort en 1693, le 22 mars, à l'âge de 85 ans ?

éclater en vous sa gloire pour vous faire paraître dans l'éternité comme le trophée de la miséricorde.

Je ne répondrai pas à tout ce que vous me dites ; il y aurait trop à dire, et cela n'est pas nécessaire. Je vois que Notre-Seigneur vous attire puissamment à lui et qu'il vous dispose de plus en plus à lui être étroitement unie. C'est pour cela qu'il punit les moindres fautes, qu'il vous fait passer par tant de différentes épreuves. Recevez humblement ses communications et souffrez amoureusement ses privations. Tenez-vous égale et tranquille dans toutes sortes d'états. Acquiescez doucement à ses divines opérations. Soutenez ses rigueurs, évitez les réflexions sur ce qui se passe en vous, demeurez inébranlable, attachée à toutes les volontés de Dieu, abandonnée à sa Providence, dépendante des mouvements du Saint-Esprit, anéantie en vous-même, et toute perdue dans la confiance et dans l'amour. Dans ces visites subites, ces unions et ces transports, vous n'avez rien à faire que de suivre l'attrait. Laissez-vous emporter comme la poussière qui ne résiste point au vent qui l'enlève et puis qui retombe à terre. Ainsi, après le transport revenez humblement à votre bassesse.

Gardez-vous bien des craintes et des inquiétudes. Tenez-vous fermement dans la simplicité de la foi et du pur amour et ne quittez pas votre voie.

N'examinez point ce qui se passe dans les tentations contre la pureté et contre la foi. Assurez-vous que Notre-Seigneur vous tient à couvert dans son Sacré-Cœur ; que ces sortes d'attaques ne vous fassent jamais perdre la Communion.

Ne songez plus à votre vie passée que confusément et comme si vous étiez déjà au ciel, où vous verrez vos misères éternellement, mais pour glorifier Dieu qui les aura fait servir à votre sanctification.

Ne répondez rien à cette voix qui vous dit que vous êtes dans la disgrâce de Dieu et condamnée aux peines éternelles. C'est la voix du démon qui ne mérite pas que vous y répondiez. Ne faites que la mépriser et passez votre chemin.

Ne vous mêlez de rien du tout que de votre emploi : vivez comme morte à tout ce qui se passe au dehors. Que toute votre attention soit au-dedans et par là l'intérieur règlera votre conduite extérieure. Faites franchement vœu, mais seulement pour quelques jours, au bout desquels vous le renouvellerez. Les fautes légères qui ne sont pas de propos délibéré, ne sont point contraires à l'obligation qu'il vous impose : Il n'y a dans le marché que ce qu'on y met. [Il s'agissait sans doute du vœu de ne commettre aucun péché véniel].

Ces moments d'assurance que Notre-Seigneur vous donne dans la Communion et dans l'oraison sont des témoignages sur lesquels vous pouvez vous appuyer. Servez-vous en pour vous animer ? Cachez autant que vous pourrez tout ce qui se passe en vous, surtout les choses

extraordinaires. Faites cette oraison, la nuit des jeudis (1), lorsque vous vous éveillez. Car je suppose que ce n'est pas avant de vous coucher.

Sixième lettre à la même.

Il me faut plus de temps que je n'en ai maintenant pour répondre à votre chère lettre. Je l'appelle *chère* parce que tout ce qui vient de vous m'est extrêmement cher ; mais outre cette considération, elle m'est encore extrêmement chère, parce qu'elle me donne une consolation sensible, d'apprendre les bénédictions que Notre-Seigneur continue de verser sur votre âme. J'ai bien des choses à vous dire touchant la disposition où vous vous trouvez maintenant. Ne vous étonnez point de votre obscurité. Vous êtes bien ; le pays inconnu où vous vous trouvez est un désert ; où l'on ne voit rien que Dieu parmi les obscurités lumineuses de la foi.

Ne cherchez point d'autres objets. Il n'y en a plus pour vous. Il n'y a plus rien de sensible pour vous. Il n'y a plus pour vous de créatures. Il n'y a plus de temps. Il n'y a plus de passé ; plus de futur. Il n'y a plus qu'un présent toujours présent, qui doit être pour vous un avant goût de l'éternité. Il faut commencer à faire dès maintenant ce que vous ferez durant l'éternité, c'est-à-dire, vivre toute occupée de Dieu et toute abîmée dans Dieu et entièrement séparée de toutes les choses de la terre. Dans cet état perdez-vous heureusement avec toutes vos réflexions, vos désirs et vos craintes, par un abandon général de vous-même et de tout ce qui vous touche, pour vous jeter entre les bras de la Providence de Dieu et pour y demeurer en repos, malgré tous les efforts du monde et de l'enfer, et toute la répugnance de votre naturel actif, qui voudrait bien agir à l'ordinaire et qui ne peut souffrir d'être ainsi anéanti. Mandez-moi exactement toutes vos dispositions intérieures. Ne vous inquiétez de rien, non pas même de vos défauts, qui vous doivent seulement donner occasion de vous humilier ; avec joie de connaître par ce moyen le fond de votre néant.

(1) Ne serait-ce pas l'*heure sainte* demandée par N.-S. à Ste Marguerite-Marie ? — et partant une preuve que les révélations de Paray-le-Monial étaient connues et approuvées par le P. Champion ?

COMPTES RENDUS

S. Marsili O.S.B. — *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Rome, Herder, 1936 (*Studia Anselmiana* 5), fasc. de 164 p.

Evagre le Pontique prend rang décidément parmi les plus grands maîtres de la spiritualité. On doit reconnaître ses droits de paternité, non plus seulement sur la Mystique byzantine et orientale (Viller, Hausherr), mais sur la systématisation de la spiritualité chrétienne tout entière. Cette opinion, émise déjà par W. Bousset, se voit remarquablement confirmée par la présente monographie.

On peut considérer comme à peu près universelle l'influence de Cassien sur les courants de la spiritualité occidentale. Or c'est encore Evagre qu'on lit à travers le *Conférencier*. Telle est la conclusion qui donne tout son prix au travail méthodique du R. P. Marsili.

Une première partie s'attache à présenter la doctrine de Cassien pour elle-même, non pas dans tous ses détails, ni même dans son ensemble, mais sur un point qui touche à l'objet central du système et qui permet d'en définir les divers éléments en fonction de l'activité spirituelle, à la fois connaissance et amour, qui s'y trouve impliqué. Cette étude des rapports de la charité et de la contemplation éclaire le problème de la perfection et de son développement ; elle constitue — j'ai déjà eu l'occasion de le dire (*RAM*. t. 18, p. 142) — une excellente introduction à la lecture de Cassien.

La filiation évagréenne du *Conférencier*, qui éclate du point de vue littéraire, pose un problème historique dont le P. Marsili a réuni les éléments dans la 2[e] partie de son travail sans parvenir à une solution catégorique. Cassien a-t-il connu Evagre dans le désert ? Nous sommes ici moins bien renseignés que pour Pallade.

Si l'hypothèse reste seulement vraisemblable, la dépendance littéraire, elle, s'établit sans peine par le parallélisme des textes relativement nombreux (pp. 87-103) qui permettent de discerner à la fois et la fidélité du disciple et ses qualités personnelles : moins philosophe qu'Evagre, Cassien poursuit des buts pratiques ; il se montre

plus soucieux d'adaptation, plus réservé vis-à-vis des spéculations origénistes, plus porté à insister sur l'ascèse.

Si le fond de sa doctrine vient du Pontique, il a pourtant subi d'autres influences. Le P. Marsili le reconnaît si bien qu'il a consacré un appendice aux rapports doctrinaux de Cassien et d'Origène. Les indications qu'il donne suffisent à montrer combien le *Conférencier* s'était assimilé les écrits du didascale. Il aurait pu les multiplier encore, mais cela dépassait le cadre de son travail. Sur un point toutefois, on est surpris qu'il n'ait pas relevé un emprunt intéressant fait au *De Principiis* (L. 3, c. 4, PG. 11, 325 ; cf. RAM, 1936, p. 31). Le P. Marsili, en effet, signale l'influence de S. Jérôme (p. 79, note) sur la théorie de l'*impeccantia* développée dans les *Conférences* 22 et 23. Cassien s'y inspire visiblement du *Dialogus adversus Pelagianos* de S. Jérôme (L. 2, 2-3, PL. 23, 535), non toutefois sans une nuance de pensée qu'il faut souligner. Pour s. Jérôme l'*impeccantia* dont il nie la possibilité pour l'homme ici-bas, c'est « être sans péché » ; Cassien en réduit la notion à l'impossibilité de jouir toujours, sur cette terre, de la contemplation. C'est, en effet, une opinion qu'il avait pu lire dans le passage du *De Principiis* que nous venons de rappeler.

Peu volumineuse, mais très bien conduite, la thèse du P. Marsili apporte, on le voit, une contribution des plus précieuses à l'histoire de la spiritualité.

M. Olphe-Galliard.

A. Winklhofer. — *Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, Fribourg-en-Brisgau, Herder 1936, in-8, 170 p. (*Freiburger Theologische Studien*, XLIII *Heft*).

M.-M. Labourdette O. P. — *La foi théologale et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix*, Saint-Maximin (Var), 116 p. (Extrait de la *Revue Thomiste*, 1936-37).

Construites à la lumière de la Théologie spéculative, les synthèses doctrinales dont s'est enrichie, en ces dernières années, la spiritualité réclament une vérification historique lente à élaborer. Cette confrontation avec les textes s'avère singulièrement difficile, si nous en jugeons par les monographies qu'elle nous procure et dont les conclusions paraissent encore assez loin de se rejoindre. Nous nous contenterons d'enregistrer ces divergences, laissant à de plus compétents le soin d'en décider.

I. — M. Winklhofer étudie la doctrine de la grâce chez saint Jean de la Croix et se place d'emblée au cœur des problèmes les plus brûlants de la théologie mystique. L'interprétation qu'il propose de la doctrine sanjuaniste le range aux côtés du P. Crisogono dont nos lecteurs n'ont pas oublié les thèses défendues avec autant d'érudition que de chaleur (*RAM* 1930, p. 87-88).

Deux questions centrales dans l'ouvrage de M. W. retiendront notre attention : dans quelle mesure le Docteur Carme est-il proprement thomiste ? A-t il enseigné que l'union mystique soit l'aboutissant du développement ordinaire de la grâce sanctifiante ?

Sur le premier point, M. W. corrige le P. Crisogono qui qualifiait d' « éclectique » la doctrine de saint Jean de la Croix. Non, au moins quant à sa théologie, le saint Docteur est thomiste avant tout. Sa pensée sur le concours divin, sur la prédestination, sur la participation du juste à la vie trinitaire, est nettement conforme à la doctrine du Docteur angélique. Toute la substructure dogmatique de ses écrits est empruntée, sauf quelques détails secondaires, à la systématique thomiste.

Sa réflexion personnelle s'explicite sur un autre terrain nettement délimité par lui-même : il a voulu éclairer les âmes que Dieu appelait à parcourir les régions obscures et trop ignorées de l'union mystique. Quand il traite ces hauts thèmes spirituels, il se montre lui-même, en toute indépendance. Vouloir assimiler les vues du Docteur mystique en ce domaine à celles du Docteur angélique, c'est faire une confusion contre laquelle M. W. proteste au nom des textes. Ceux-ci, en effet, manifestent que leur auteur a reconnu l'existence d'un ordre de réalités spirituelles qui dépassent l'organisme surnaturel décrit par s. Thomas.

M. W. trouve une preuve significative de cette indépendance du Docteur Carme dans son attitude vis-à-vis de la théorie thomiste des dons du Saint-Esprit. Les allusions qu'on relève dans ses écrits montrent à l'évidence combien cette théorie lui était familière. Or il ne semble lui accorder aucune importance et aucun rôle précis dans la genèse de l'union mystique. Si donc on voulait compléter la doctrine explicite de saint Jean de la Croix en précisant la fonction des dons du Saint-Esprit dans la contemplation, il faudrait en restreindre l'intervention à la contemplation acquise, celle que décrit, pense M. W., la *Subida*.

La contemplation infuse a une relation essentielle à la vertu de foi. Elle est la foi saisissant son objet d'une manière nouvelle, sous une lumière autre que celle qui lui est ordinaire. Ce serait, cependant, faire violence aux textes que de définir cette « foi illuminée » comme produite par le concours de la vertu de foi et du don de

sagesse. Pas un mot du Docteur mystique n'autorise cette explication proprement thomiste.

Pour saint Jean de la Croix, la contemplation infuse appartient au domaine du « surnaturel », de l' « extraordinaire », du « spécial », tous termes qui mettent l'accent sur la gratuité absolue de cet ordre de réalités surnaturelles. Dieu se réserve de les accorder comme et quand il lui plaît. Ces interventions divines qui, pour le Docteur Carme, ne paraissent avoir aucun rapport intrinsèque avec les dons du Saint-Esprit, prolongent l'épanouissement de notre organisme surnaturel au-delà de ce qu'il requiert communément. La doctrine du Saint relative au mérite vient confirmer cette exégèse (p. 118-131).

Telles sont les conclusions que, dans la troisième partie de son travail, M. W. présente de façon constructive en montrant que la vie mystique comporte un développement extraordinaire et spécial de la grâce sanctifiante. A cette division bipartite de la vie spirituelle correspond l'existence des deux contemplations : la contemplation *acquise* est l'objet d'une grâce ordinaire, tandis que la contemplation *infuse* exige une *gratia specialis* et le mariage mystique une *gratia specialissima*.

La position adoptée par l'auteur en face des questions disputées est ainsi très catégorique. Ce ne sont pas les seuls problèmes qu'il ait abordés. Il a consacré, par exemple, des pages substantielles à l'union mystique et au problème de la certitude de l'état de grâce soulevé par certains passages du saint Docteur (p. 90-113).

L'argumentation de M. W. est solide. Par sa partie négative, elle met en garde contre une systématisation trop rigide des données de la tradition relatives à la vie mystique ; elle invite à nuancer des formules abstraites dont la teneur littérale ne semble pas assez s'harmoniser avec le jeu très libre de la Providence dans la dispensation des grâces qui ne sont pas nécessaires au salut.

La méthode de M. W., cependant, nous paraît manquer un peu de la souplesse que réclament des écrits dont le caractère didactique n'a pas la rigueur de manuels scolaires. Le vocabulaire sanjuaniste ne semble pas comporter la fixité technique que suppose la façon trop matérielle dont il le traite. Certains aspects de l'enseignement du Docteur Carme résisteraient, sans doute, à l'interprétation de M. W. (cf. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, dans *Angelicum*, 1937, p. 279). Autant de raisons qui nous font hésiter à porter un jugement définitif sur les thèses ardues proposées par le distingué Préfet du Séminaire de Passau.

II. — L'étude du R. P. Labourdette procède, pour sa part, d'une méthode concrète et analytique. Soucieux d'aborder la pensée du Docteur mystique telle qu'elle s'offre à nous, il nous présente chacune de ses œuvres dans son contexte historique et psychologique.

La *Subida* et la *Noche*, enseignement d'un maître à des disciples, ne sont pas écrites de la même encre que le *Cantico* et la *Llama*, confidences brûlantes à des âmes amies déjà élevées dans les voies de Dieu.

Le P. Labourdette s'applique donc à suivre les méandres d'une pensée dont le but est non pas spéculatif, mais *pratique* : le Docteur mystique cherche à indiquer la voie par laquelle d'autres pourront passer pour être admis aux mêmes expériences que les siennes.

Les rapports de la foi théologale et de la connaissance mystique constituent l'objet limité qui permet à la présente étude d'aborder quelques unes des questions fondamentales soulevées par la doctrine de S. Jean de la Croix.

La contemplation se distingue de la foi par le mode nouveau dont elle atteint le contenu de la révélation : au mode « sensible » se substitue un mode qui mérite à un titre particulier l'épithète de « surnaturel », car il est « sous la dépendance d'une action toute spéciale de Dieu » (p. 110). Le P. Labourdette admet sans peine que le Docteur mystique n'a pas précisé le rôle des dons dans cette intervention spéciale de la grâce, mais il juge suffisantes les amorces de la théorie des dons en connexion avec la doctrine de la foi (*Subida*, II, 29, 6) ou de la contemplation (*Noche*, II, 17, 2) pour qu'on puisse y chercher une explication sur laquelle le Docteur mystique ne s'est pas étendu, mais qu'il n'a pas réprouvée. L'union mystique est donc le terme du développement normal de la grâce.

Mais le P. Labourdette insiste plutôt sur le retentissement psychologique de l'action divine. Entendement et volonté concourent sans doute à l' « union d'amour », mais de façon assez indépendante l'une de l'autre pour que l'influence de la grâce puisse se faire sentir plus sur l'une que sur l'autre de ces facultés : d'où les types différents selon lesquels se réalise en fait l'union divine. Ici-bas, la volonté ayant le primat sur l'entendement, c'est elle qui unit formellement l'âme à Dieu et la foi n'est jamais qu'un moyen, même lorsque l'union étant totale, la contemplation demeure comme élément intégrant de cette union. Mais les premières touches de la contemplation infuse peuvent survenir avant que l'union de la volonté ne soit déjà un état ; comme, inversement, l'union habituelle de la volonté pourra être déjà très affermie sans que la contemplation infuse ait fait son apparition.

La diversité des « voies » par lesquelles les âmes sont conduites en fait, n'est que le reflet de cette dualité psychologique.

Le P. Labourdette pense ainsi rendre assez raison des souples démarches de la grâce sur le plan de ces motions spéciales que réclame l'union divine, terme du progrès spirituel.

La considération de deux catégories d'âmes (*Noche* I, 9, 9) est

donc à prendre, pense-t-il, comme une constatation de fait qui laisse intact le désir divin d'amener toutes les âmes à l'union totale. Il se refuse, par ailleurs, à considérer la *Subida* et la *Noche* comme deux ouvrages destinés à deux catégories d'âmes distinctes. Le saint s'adresse dans l'un comme dans l'autre à celles qui sont appelées prochainement à la contemplation et il traite dans chacun des aspects complémentaires d'un même stade de la vie spirituelle. Envisagée sous l'angle de la *Subida* qui décrit l'aspect actif de cette vie, la contemplation se présente comme le fruit de la méditation, comme le développement d'une habitude et mérite pour autant d'être appelée *acquise*, mais l' « attention amoureuse » ainsi réalisée n'est encore qu'une disposition que doivent compléter les éléments infus nécessaires à la contemplation. Cette manière de voir rejoint celle proposée par le P. Gabriel de Ste M.-M. (cf. *RAM*, 1936, p. 202) et qu'ont développée les Maîtres de l'Ecole Carmélitaine.

La thèse du P. Labourdette, tout en maintenant avec fermeté les positions doctrinales auxquelles il adhère, dénote un effort d'objectivité et de conciliation que nous ne pouvons qu'apprécier.

M. Olphe-Galliard.

CHRONIQUE

Congrégation du Saint-Office.

Nous empruntons à la Documentation Catholique, du 3 juillet 1937 (t. 38, n° 849) les deux documents suivants :

Décret de la Suprême Sacrée Congrégation du Saint-Office (26-5-37) (1).

Déjà en son temps, le saint Concile de Trente (sess. XXV, *De invoc.. vener. et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus)*, après avoir déclaré la légitimité du culte des saints et de l'usage de leurs images pour obtenir de Dieu des faveurs, donnait un solennel avertissement : si les évêques découvraient que dans ces saintes et salutaires pratiques des abus s'introduisaient ou s'étaient déjà introduits, ils devaient employer tout leur zèle à les faire complètement disparaître ; on ne devait laisser exposer aucune image supposant un faux dogme ou offrant aux âmes saintes l'occasion d'une erreur dangereuse ; il fallait que toute superstition dans l'invocation des saints et le saint usage de leurs images disparût, qu'on supprimât tout lucre honteux, enfin qu'on ne tolérât rien de désordonné, de déplacé, de vulgaire, rien de profane, rien de déshonnête.

Fidèles à ces prescriptions, les Pontifes romains ne manquèrent pas, quand l'occasion s'en présenta, de les rappeler avec insistance et d'en exiger la parfaite observation.

En particulier, le Pape Pie IX, de sainte mémoire, usant de son autorité suprême, ordonna par un décret du Saint-Office du 13 janvier 1875 « qu'un avertissement soit donné aux écrivains qui s'exercent sur des sujets sentant la nouveauté, et qui, sous prétexte de piété, cherchent à répandre, même par le moyen des journaux, des formes nouvelles du culte ; qu'ils renoncent à leur dessein et qu'ils comprennent combien ils s'exposent ainsi à entraîner les fidèles dans l'erreur, même au sujet des dogmes de la foi, et à donner aux ennemis de la religion l'occasion de dénigrer la pureté de la doctrine catholique et la vraie piété ».

Ces préceptes enfin insérés à peu près mot pour mot dans le Code du droit canon, particulièrement aux canons 1259, 1261, 1279, ont été tout récemment confirmés.

Il est cependant regrettable que, jusqu'à présent, on n'ait pas

(1) Ce décret a paru depuis dans A. A. S., XXIX, 9, p. 304.

pleinement obéi à ces avertissement et à ces prescriptions de l'autorité suprême si graves et si souvent réitérés. Bien plus, il est évident que spécialement, ces derniers temps en plusieurs endroits, au grand étonnement des non catholiques qui jugent la chose très sévèrement, de nouvelles formes de dévotion de ce genre, parfois ridicules, et presque toujours vaines imitations ou déformations d'autres formes de dévotion ou de culte légitimement établies, se multiplient et vont se propageant parmi les fidèles.

Cette Suprême Sacrée Congrégation du Saint-Office, chargée de sauvegarder l'intégrité de la foi et des mœurs sur l'ordre exprès de Notre Très Saint Père Pie XI, Pape par la divine Providence, s'adresse donc encore une fois au zèle et à la sollicitude pastorale des vénérables évêques, qui, dans le monde catholique ont charge d'âmes ; elle leur demande instamment, en en faisant une question de conscience, qu'ils exigent enfin la stricte observation des avertissements et des prescriptions qui viennent d'être rappelées, supprimant énergiquement les abus qui se seraient introduits et veillant avec soin à ce qu'il ne s'en introduise pas de nouveaux.

Ce que le même Très Saint Père, à l'audience ordinaire accordée à l'Excellentissime et Révérendissime assesseur, le 20 de ce mois, a daigné approuver et confirmer, le tout et les détails, ordonnant de publier le présent décret.

Donné à Rome, au Palais du Saint-Office, le 26 mai 1937.

Josué Venturi

Notaire de la Suprême Sacrée Congrégation du Saint-Office.

Note de l' « Osservatore Romano ». — Sous ce titre « Décret du Saint Office concernant certaines formes nouvelles de dévotion », l' « Osservatore Romano » (16-6-37) publie la note suivante que nous traduisons de l'italien :

Nous publions en un autre endroit un décret de la Suprême Congrégation du Saint-Office, concernant quelques formes répréhensibles de la dévotion.

Le soin vigilant qu'apporte l'Eglise pour que dans les manifestations de la foi et dans les formes du culte rien ne s'introduise qui ne soit conforme à la théologie et au bon sens chrétien, se manifeste dans ce nouveau document qui, rappelant les lois du passé, les applique aux exigences actuelles. Soit qu'il s'avère réellement difficile d'exprimer d'une façon toujours convenable et digne les suprêmes mystères, soit que le peuple même animé de bonnes intentions, tienne trop à sa façon particulière et subjective d'exprimer ses sentiments, ou que ne se montre pas pleinement efficace le zèle des prêtres et des pasteurs d'âmes à réformer les abus et que l'on trouve plus simple de laisser passer ce qui, dans la suite, se révèle comme

un désordre quant à certains titres et à certaines formes de dévotion, à l'usage de certains images et à la façon de célébrer certaines fêtes, le fait est que s'est imposée la nécessité de ce décret qui s'adresse plus directement aux évêques et aux prêtres ayant charge d'âmes, puis à tous les catholiques.

Nous prévoyons la facile... suffisance de ceux qui s'arrogent le droit de porter un jugement sur ce point comme sur d'autres matières prétendant presque que tout ce qui a été fait par l'autorité ecclésiastique compétente est le fruit de leurs avertissements et de leur insistance.

Ceux qui n'accomplissent pas leurs propres devoirs religieux n'ont pas le droit de critiquer prosaïquement les autres, qui ont du moins, le souci de vivre leur propre foi, tout en ne réalisant pas toujours la perfection dans la pratique de tous les devoirs les plus élevés. L'Eglise qui veille sans cesse sur le dépôt de la foi et sur la perfection des âmes, devait intervenir et éliminer les abus qui ont pu naître et prévenir ceux qui pourraient naître. Rien de plus naturel. légitime et opportun que cette intervention, surtout si l'on songe qu'il ne s'agit pas d'autre chose que d'un rappel à de précédentes et non récentes dispositions de discipline sacrée.

D'aucuns pourront aussi faire remarquer que le décret se présente sous une forme quelque peu générale ; mais il n'est pas douteux que les évêques songeront à faire les applications requises aux cas particuliers et à engager les curés et les prêtres qui, pour une raison quelconque, ont toléré d'inadmissibles coutumes, à plus de décision et de sévérité. Non seulement la foi doit être pure, mais le culte lui aussi doit être digne ; c'est pourquoi il faut que disparaisse toute cette germination de pratiques qui révèlent un zèle non intelligent et constituent même une véritable et propre offense contre le sens chrétien.

Ce nouveau décret aura des effets bienfaisants dans la pratique de la vie chrétienne et il trouvera sa réalisation même dans les meilleures formes esthétiques des images. Mieux encore : si non seulement les artistes, mais encore les auteurs d'ouvrages mystiques s'y conforment, on évitera de toute manière les égarements possibles, pour s'en tenir au contraire entièrement à la source pure de doctrine que l'Eglise possède, si abondante et si riche en trésors de perfection et de sainteté.

Dévotion mariale.

Comme l'ouvrage du P. Claude Taveau sur *Le Cardinal de Bérulle, maître de la vie spirituelle* (Desclée De Brouwer, 1933), le livre que vient de publier le P. A. Molien sur *Les Grandeurs de*

Marie d'après les Ecrivains de l'Ecole française (Desclée De Brouwer, in-12, 630 p., 25 fr.) se recommande à ceux qui cherchent une introduction à la doctrine substantielle de l'Ecole française. Une préface d'une centaine de pages la rend accessible et donne sous l'angle de la dévotion mariale un exposé de l'esprit et des lignes essentielles qui la caractérisent. Suivent les textes groupés en 53 chapitres et une conclusion. L'éditeur a préféré avec raison découper des textes assez longs qui laissent au développement sa forme ample, son style propre d' « élévations », que n'aurait pu conserver une mosaïque de citations trop minces.

On eût aimé une table des différents écrivains avec l'indication des textes qui leur sont empruntés.

Dans la préface (p. 12), l'auteur parle de la littérature mariale de la Compagnie de Jésus antérieure ou contemporaine de l'Ecole française. Il cite les PP. Arias, Chifflet (et non Cliffet), du Barry, Poiré. Tout en en marquant les défauts, il eût été équitable, croyons-nous, de ne pas s'en rapporter exclusivement à la thèse, au reste remarquable, de Charles Flachaire, citée en note, qui est à leur égard d'une sévérité parfois tendancieuse. Il faut tenir compte du public auquel ils s'adressaient et se rappeler qu'Arias était fort estimé de S. François de Sales et que les Bénédictins de Solesmes, désireux de rééditer un ouvrage de valeur sur la Sainte Vierge, ont arrêté leur choix sur la *Triple Couronne* du P. Poiré, comme celui qui répondait le mieux, dans l'ensemble, aux besoins de la piété chrétienne.

— *Lectures sur la Vierge* (Desclée De Brouwer, in-12, 345 p.), titre sans prétention d'un livre qui atteindra son but : « aider à promouvoir la science, l'amour et le culte de la Vierge, Mère de Dieu ». Le P. Louis de Gonzague O.M C., qui en est l'auteur, a su présenter sous une forme agréable trente et un chapitres d'une doctrine solide. Ce livre s'offre spécialement aux curés et aumôniers en quête de lectures mariales pour le mois de mai. M. O.-G.

Publications récentes.

— Le livre des Psaumes est une source si abondante de vie spirituelle qu'on ne saurait se plaindre d'avoir trop de bons ouvrages aidant à se l'approprier. Celui qu'à publié l'an dernier le P. Calès ne fait double emploi avec aucun de ceux récemment parus. Au surplus les extraits qu'il donnait de ce travail, depuis longtemps, dans les *Recherches de science religieuse*, faisaient souhaiter vivement l'apparition du commentaire complet que la librairie Beauchesne a édité en deux volumes (J. Calès, SJ, *Le livre des Psaumes traduit et commenté*, 2 vol. in-8 de VIII-699 et 687 p., 110 fr.). L'introduc-

tion traite en 92 pages des questions d'ordre général sur les Psaumes : canonicité, ordre, titres, auteurs, formation du Psautier, poétique, usage liturgique, texte et versions, bibliographie. L'on s'arrêtera tout particulièrement à la partie plus développée qui traite de la *doctrine des psaumes*, en distinguant ce qui se rapporte aux diverses catégories ou collections de psaumes (davidiques, des fils de Coré, d'Asaph, des montées). C'est d'ailleurs plutôt une récapitulation sommaire et un tableau par catégories du contenu des divers psaumes qu'une étude détaillée. Celle-ci est à prendre dans le commentaire consacré à chaque psaume en particulier. On se tromperait d'ailleurs, si on cherchait ici avant tout un commentaire d'édification. Ce point de vue fort légitime n'est point celui du P. Calès. Il a tenu très sagement à faire d'abord œuvre directement scientifique, en fournissant à chacun des lecteurs le moyen d'utiliser ensuite à son gré le contenu authentique de ces poèmes admirables où l'Esprit-Saint a exprimé par la voix du psalmiste les sentiments religieux les plus divers et préparé ainsi pour tous les âges l'expression jamais vieillie de ce que l'âme humaine éprouve de plus intime à l'égard de Dieu. On trouvera donc dans ce commentaire à propos de chaque psaume : une traduction française et une traduction latine sur l'hébreu visant avant tout à l'exactitude, puis des remarques sur le texte et des notes d'exégèse, des indications plus ou moins étendues, selon les cas, sur la forme littéraire, la doctrine, l'usage liturgique, la date. Plusieurs tables, dont une table analytique des matières, rendent plus aisée l'utilisation de cet ouvrage déjà devenu classique. Il se recommande de lui-même à tous ceux qui à l'occasion de leur récitation quotidienne éprouvent à la fois l'impression très vive du grand secours que le Psautier peut apporter au développement de la piété personnelle et des difficultés nombreuses que le texte courant ne laisse pas d'offrir à qui veut s'en approprier tout le suc. F. C.

— M. H. Bless, aumônier à l'Institut Psychiatrique « Woorburg » en Hollande, a rendu un très grand service aux directeurs de consciences en écrivant son excellent traité : *Psychiatrie pastorale* (trad. par P. Ghyssaert, Paris, Lethielleux, in-8, XIV-200 p., 27 fr.) Les travaux fragmentaires que nous possédions jusqu'ici sur cette matière difficile ouvraient la voie, mais demandaient à être complétés et présentés sous une forme plus didactique. Telles, par exemple, les notes publiées ici même (1925, 227-277 ; 337-366) par le regretté P. de Sinéty et réunies depuis avec d'autres sous le titre : *Psychopathologie et Direction* (Beauchesne 1934). L'article du *Dictionnaire de Spiritualité* (I, 678-689) : *Sanctification des anormaux*, confié à la plume compétente du P. de Tonquédec, soulignait l'importance du facteur matériel qu'est l'état mental du sujet pour sa sanctification :

l'obstacle convenablement utilisé peut devenir moyen efficace de progrès. L'ouvrage de M. Bless répond donc à un véritable besoin. Il repose sur une sérieuse documentation et sur une expérience qui donne toute leur valeur aux solutions et aux conseils pratiques qu'on y trouve. Un bref exposé des notions de la psychologie traditionnelle éclaire les perspectives et fournit un critère indispensable pour juger les conceptions modernes de psychopathologie et leurs méthodes thérapeutiques. A côté de la description et de la classification des maladies psychiques ainsi que de leur traitement, une attention particulière est donnée à la délicate question de la responsabilité morale des anormaux : elle est résolue dans un sens qui montre toute la raison d'être de la médication proprement spirituelle qui ressortit au prêtre.

Cet ouvrage, préfacé par un psychiatre de profession, s'offre comme un témoignage éloquent en faveur de la collaboration du prêtre et du médecin pour le soulagement des âmes les plus éprouvées.

— Par son titre, la récente collection de la maison Bloud et Gay (volumes petit in-8 de 200 p. environ, 10 fr.) : *La vie intérieure pour notre temps*, marque son souci d'adaptation. La spiritualité de tous les temps gagne assurément en attrait quand elle est repensée par des écrivains de notre époque. Au reste, cette collection s'ouvre aux thèmes les plus divers. Le Dr Denys Gorce et Mlle Le Couturier puisent dans la grande tradition l'objet de l'enseignement le plus actuel et invitent nos contemporains à se mettre, le premier, *à l'école de saint Benoît*, la seconde, *à l'école de saint François de Sales*. M. Nédoncelle, en une série de Conférences bien documentées, s'efforce de dégager *Les leçons spirituelles du XIXe siècle*. Des théologiens se proposent de rendre plus réels aux chrétiens de notre temps les trésors de spiritualité mis à leur portée par le Rédempteur. Le P. V. Poucel dans *Mon baptême* se double d'un poète et d'un philosophe pour écrire des pages d'une spiritualité profonde mais quelque peu ardue. M. Lepin, dans *La Messe et nous*, monnaie la doctrine de ses livres savants. Les *Réflexions sur l'esprit du catholicisme*, de M. Legendre, et *L'art de souffrir et de mourir*, de A. M. Panheleux, sont les résultats d'une réflexion personnelle et philosophique bien propre à exciter chez d'autres le sens des responsabilités qui découlent de la foi.

— Par le moyen des Tiers-Ordres canoniquement institués, le patrimoine spirituel dont chaque Ordre religieux a le bénéfice et la responsabilité, est en quelque sorte mis à la disposition des fidèles vivant dans le monde. M. Jean de Longny a fait œuvre utile en réunissant sous le titre : *A l'ombre des grands Ordres* (Desclée De

Brouwer, in-8, 376 p., 18 fr.) huit monographies dues à des rédacteurs compétents et concernant chacun des « huit principaux Tiers-Ordres » : franciscain, dominicain, des Servites de Marie, du Carmel, minime, prémontré et Oblature bénédictine. Une introduction rappelle de façon très schématique l'histoire du monachisme et surtout fait valoir l'intérêt spirituel d'une institution qui offre aux laïcs les directives et le milieu favorables à leur sanctification. Documentation élémentaire, mais suffisante pour éclairer le choix des candidats. Peut-être y aurait-il lieu de rappeler que les Congrégations mariales, si répandues en France et à l'étranger, se proposent un but analogue et jouissent de faveurs spirituelles semblables.

— Dans notre dernier numéro, nous marquions à propos d'un ouvrage de Mgr Bros, les connexions qui rapprochent l'Ethnologie religieuse et la Théologie spirituelle. Nous sommes heureux de signaler à ce sujet le livre d'Otto Karrer : *Das Religiöse in der Menscheit und das Christentum* (Herder, 1934) que M. l'abbé Ph. Mazoyer vient de traduire sous le titre : *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme* (P. Lethielleux, 1937, in-8, VIII-338 p., 20 fr.)

Destiné au grand public, cet ouvrage exploite une vaste information et aborde avec une parfaite lucidité les problèmes ardus que la conscience catholique ne peut éluder et d'où elle doit tirer d'importantes lumières. De cette enquête sur le sentiment religieux à travers les âges et les continents ressort avec force la transcendance du christianisme : sa plénitude et sa valeur. Toutefois, mû par un tact psychologique particulièrement pénétrant et une sympathie universelle pour les âmes aimées de Dieu, l'auteur s'applique surtout à découvrir le rayonnement obscur du christianisme discernable à travers les manifestations extérieures du paganisme, dans l'expression spontanée du besoin profond d'un Sauveur. Cet ouvrage, par ses conclusions principales, touche aux problèmes brûlants que posent le salut des infidèles et l'évangélisation missionnaire. Il nous intéresse plus directement ici par les pages qui sont consacrées à la prière et à la mystique non chrétienne (p. 109-128).

— Le regretté dom C. Butler a mis sa grande érudition à la portée d'un public étendu dans l'ouvrage intitulé : *Ways of Christian Life* (1932). M. le chanoine P. Huré vient de le traduire en notre langue et *Chemins de vie chrétienne* s'incorpore sous le n° XL à la *Collection Pax* (Desclée De Brouwer, 1937, in 8 264 pp., 12 fr.)

Cette œuvre du Rme abbé de Downside n'est que l'application d'une idée qu'il avait retirée de ses études sur la spiritualité traditionnelle : la contemplation, pas plus que la sainteté dont elle est partie intégrante, n'est réservée aux religieux ou à une petite élite. Tout chrétien peut y parvenir et doit y tendre.

Pour montrer à tous le chemin de la sainteté et de la contemplation, il a donc relevé dans les plus anciennes écoles de spiritualité ce qui lui a paru assimilable aux âmes d'aujourd'hui. Les principaux auteurs bénédictins, franciscains, dominicains, le Carmel, saint François de Sales, tour à tour sont interrogés avec un souci d'objectivité que dénotent les nombreuses pages qui ne sont qu'un résumé des auteurs invoqués.

On s'étonnera que la spiritualité ignatienne n'ait pas eu son mot à dire dans une enquête qui porte sur l'adaptation de la doctrine spirituelle aux âmes de toutes conditions. L'auteur, prévoyant la critique, y répondait par avance en prétextant son inexpérience des *Exercices Spirituels*. Cette inexpérience, toutefois, pour notre plus grande satisfaction, ne l'a pas empêché de faire de nombreuses allusions au petit livre de S. Ignace. Au reste, il prétendait n'exposer que la « Spiritualité d'autrefois », antérieure au XVIIe siècle. S. François de Sales ne fut introduit dans son ouvrage qu'à la faveur du regain d'autorité que lui conférait l'Encyclique *Rerum omnium* publiée à l'occasion du 3e centenaire de sa mort (26 janvier 1923).

La compétence du savant éditeur de l'*Histoire Lausiaque* et de l'historien de la Mystique Occidentale s'impose quand il parle de cette spiritualité des premiers siècles qu'il a si finement analysée. On est surpris, toutefois, de le voir accepter sans contrôle certaines conclusions — pourtant faciles à vérifier — concernant la spiritualité postérieure à la Réforme. Pour notre part, nous ne reconnaissons pas la doctrine des plus grands spirituels de la Compagnie de Jésus : Alvarez de Paz, Louis Dupont, Lallemant... dans celle des écrivains qui identifient, à ce que l'on prétend, « la contemplation avec les plus hautes expériences spirituelles de l'oraison ; bien plus, avec les visions, les auditions, les ravissements et autres phénomènes psychophysiques plus incertains encore... » (p. 220). Nous croyons plutôt que nos auteurs continuent la tradition ancienne, avec cette différence qu'étant des praticiens plus que des théoriciens et voyant la nécessité de sauvegarder avant tout le rôle de la prudence dans la conduite des âmes dont Dieu est le guide souverainement indépendant, ils ont réagi contre des tendances qui ont, de plus ou moins loin, abouti en fait au quiétisme. Saint François de Sales n'agissait pas autrement. C'est même un point que l'éminent auteur du présent ouvrage aurait pu ne pas négliger. Le *Traité de l'Amour de Dieu*, il est vrai, n'exclut personne *a priori* des voies les plus hautes de l'oraison. Mais il est bon d'observer que l'*Introduction à la vie dévote* destinée à tout chrétien de bonne volonté ne parle que de la méditation. La contemplation est un sommet où tout chrétien peut accéder en droit comme tout homme doué de deux jambes peut atteindre la pointe de l'Everest, mais il n'en résulte pas qu'il soit expédient de proposer en

fait pareille ascension à toute âme avant qu'elle ne soit suffisamment intérieure et exercée.

— Le grand ouvrage du P. Emile Mersch sur *Le Corps mystique du Christ* a fait universellement estimer en lui un historien du dogme aussi méthodique qu'érudit. La seconde édition de cette œuvre savante vient de paraître et le succès de la première édition témoigne assez de l'actualité qui s'attache au problème traité avec une rare ampleur.

Mais le P. Mersch n'est pas un historien seulement. Des articles confiés par lui à diverses revues ont révélé qu'il savait aborder les problèmes de la morale pratique avec un esprit de synthèse et une pénétration métaphysique remarquables.

On ne peut qu'applaudir au dessein qu'il vient de réaliser en réunissant en un volume du *Museum Lessianum* les principaux de ces articles plus ou moins remaniés : *Morale et Corps mystique* (Paris, Desclée De Brouwer ; Bruxelles, *L'Edition Universelle*, in-8, 276 p., 25 fr.). « Ce volume, nous dit-on, n'est pas un traité ». Prenons-le pour ce qu'il est : une œuvre de profonde réflexion en face des exigences actuelles d'un christianisme intégral. Plaçant son centre de perspective dans le dogme du Corps mystique, on peut dire que le P. Mersch en a dégagé la réponse adéquate aux antinomies apparentes que rencontre, dans la pratique de sa religion, le chrétien soucieux de raisonner sa conduite.

Une introduction de portée plutôt apologétique reprend par les bases la structure d'une idée du catholicisme considérée comme réalisation parfaite du concept universel de religion et du christianisme. La doctrine spirituelle est ensuite envisagée sous divers aspects fondamentaux dans une série de chapitres qui débutent par l'article dont la RAM eut naguère la primeur (1935, 337-367) : *Incarnation et Doctrine spirituelle*. Suivent trois études sur la sainteté, la prière, le sacerdoce des fidèles, qui s'attachent à dégager les conséquences concrètes des principes impliqués dans la doctrine du Corps mystique. Une intention d'actualité inspire le chapitre intitulé : *Corps mystique et humanité contemporaine*. Enfin les trois dernières études sont assurément parmi les meilleures choses qui aient été écrites sur les vœux de religion : ils y sont présentés dans leur contexte dogmatique et psychologique avec une force de suggestion et une précision admirables.

Nous ne tenterons pas de suivre ce théologien, qui se double d'un profond philosophe, dans le détail de ses investigations. Il nous suffira de rappeler que sa pensée se caractérise par une hardiesse qui excelle à dominer la complexité des oppositions du surface et par un optimisme avide de décéler sous ses aspects les plus mortifiants la splendeur de l'idéal chrétien dont la Personne du Christ est le modèle et la source.

On n'a que l'embarras de glaner dans un si bel ensemble les formules riches de sève et qui en manifestent l'esprit. En voici quelques unes au hasard : « La doctrine spirituelle est en telle dépendance vis-à-vis du Sauveur, qu'elle n'est pas tant une science abstraite qu'une docilité vivante devant le maître unique et toujours vivant qui est le Christ » (p. 93).

« La désinfection de notre intérieur n'est pas la condition préalable de toute entrée de la grâce. Elle est le résultat de cette entrée : c'est la vie qui à force de nous envahir fait reculer la mort » (p. 96). « La vie qu'il (le chrétien) reçoit au baptême est par essence une vie destructrice, et destructrice de tout ce qu'il a de pécheur, de tout l'homme ancien qui est en lui. » (p. 98).

Nous signalerons encore les pages lucides que l'auteur consacre à la piété liturgique et à la délicate question de ses rapports avec la piété personnelle (p. 120-139). M. O.-G.

Biographies.

— On a regretté avec raison que le P. Cros n'ait point voulu jadis faire pour saint François Régis ce qu'il avait si admirablement réussi pour saint Jean Berchmans. Il n'en a pas moins rendu un très grand service à la cause du Saint par son ouvrage, à double titre : en mettant en plein relief et en restituant au public la plus ancienne biographie, cette vie due au P. Labroue, si concrète et si charmante dans sa simplicité et en exhumant de nombreux documents ressuscitant le milieu où Régis avait vécu. Cet admirable fouilleur d'archives eut cependant le tort, çà et là, comme il arrive, de s'engager sur une fausse piste et de vouloir tirer des documents plus de précisions ou de certitudes qu'ils ne contenaient. Ainsi pour la mère du Saint et la substitution de Marguerite de Cucugnan à Madeleine d'Arse. Le nouvel historien du Saint, biographe fort connu, notamment par ses ouvrages sur le P. Lenoir et sur Léon Harmel, a voulu avec raison reprendre par la base tout le travail de recherches, en ne laissant dans la mesure du possible aucune source inexplorée. En même temps qu'il se rendait compte par lui-même, en pèlerin attentif et passionné, des moindres particularités des lieux si divers où a vécu le Saint, à Fontcouverte, à Montpellier, à Toulouse, au Puy et dans le Velay et le Vivarais, il ajoutait aux documents recueillis par ses prédécesseurs et en particulier par le P. Cros, ceux qu'une exploration méthodique des procès de béatification et de canonisation et des archives de la Compagnie de Jésus lui a permis de découvrir et, bien qu'au total, le nombre de faits nouveaux ne soit pas en proportion du labeur ainsi dépensé, il a pu cependant écrire le beau livre qui vient de paraître aux éditions Spes (*Après les guerres de religion. Saint Jean-François Régis, 1597-1640*, in-8 de 630 p.)

avec des hors-textes, gravures et cartes, où la physionomie du saint est de nouveau reconstituée et les moindres traits de sa vie, tels que les témoignages les plus authentiques permettent de les reconstituer, pleinement mis en valeur. On y apprendra beaucoup ; moins sur son héros dont les plus anciennes biographies, celles de Labroue, de Bonnet et de Daubenton, avaient déjà nettement fixé la vraie physionomie, que sur les entours, la vie religieuse de son temps et les divers milieux où son apostolat eut à s'exercer. Peut-être même, l'ouvrage aurait-il gagné, à un exposé plus concis, qu'il sera d'ailleurs facile à l'auteur de rédiger maintenant pour assurer à son œuvre si distinguée un auditoire plus vaste. La biographie actuelle se classe d'elle-même parmi les meilleures qui ont paru ces dernières années sur divers personnages du XVII[e] siècle et contribuera heureusement pour sa part à faire mieux connaître les particularités de cette rénovation chrétienne du XVII[e] siècle où furent si nombreux et si méritants les ouvriers qui, soit dans les villes soit dans les campagnes, travaillèrent à restaurer la foi, la piété et les vertus, mises trop souvent en grand péril par les guerres de religion, le relâchement des mœurs et les bouleversements de tous ordres qui en furent la conséquence. F. C.

— Sans être une biographie directement spirituelle, l'ouvrage que le P. Théodore de Saint-Just, O. M. Cap., vient de consacrer aux frères Lémann sera lu avec beaucoup d'intérêt et de fruit (*Les frères Lémann, juifs convertis, prêtres, tertiaires franciscains, prélats romains ; leur vie, leur œuvre.* Paris, librairie Saint-François, in-8, 514 p.). L'auteur a eu entre les mains une abondante documentation qui, jointe à l'étude directe des nombreux écrits des deux frères, lui permet de les suivre au cours de leur longue carrière et de bien décrire, avec leurs sentiments intimes et leurs épreuves au service de la foi qu'ils ont embrassée au sortir de l'adolescence, leur apostolat infatigable au service du Christ-Roi et au profit de leurs anciens coreligionnaires. L'ouvrage est à rapprocher de ceux qui ont été récemment consacrés aux Pères Ratisbonne et, dans un autre genre, aux diverses publications du Père Bonsirven sur l'apostolat auprès des juifs et les dispositions de ces derniers à l'égard du Christ et de l'Eglise. Un livre récent vient de paraître sur ce sujet qui n'est pas des moins instructifs et où de nombreuses citations font saisir avec beaucoup de précision à la fois l'attirance et la répulsion dont le Christ est l'objet, la tendance actuelle dans certains milieux israélites à le considérer comme le représentant le plus remarquable de leur race, et son œuvre comme une sorte d'épanouissement naturel de la religion de leurs pères, — sans pourtant vouloir encore y reconnaître l'action divine conduisant à son terme la préparation messianique se prolongeant au cours des siècles antérieurs à

la venue du Christ. Ce petit volume aidera à mieux prendre conscience du problème de l'évangélisation et de ses conditions actuelles et par la prière au moins à hâter le jour de ce retour d'Israël dont les frères Lémann, restés ardemment fidèles à leur parenté originelle, n'ont cessé d'annoncer et de justifier par l'Ecriture et par l'histoire la certaine réalisation (*Les Juifs et Jésus. Attitudes nouvelles*, 252 p., Beauchesne, in-12, à ajouter à *Juifs et Chrétiens*, du même auteur, chez Flammarion). F. C.

— Parmi les biographies récemment parues, deux *Vies* de Religieuses éminentes constituent comme deux témoignages de valeur, recueillis par des spécialistes de la spiritualité.

Le R. P. Plus, en publiant le *Mémorial* du P. Lyonnard (cf. *RAM*, 1937, p. 99) n'avait pu manquer d'esquisser l'histoire des origines de l'Institut des Religieuses du Cœur agonisant de Jésus auxquelles cet écrit avait été laissé par celui qui, sans être à proprement parler le co-fondateur de l'Œuvre, avait pourtant connu intimement la Fondatrice. Aujourd'hui, c'est la vie de cette Fondatrice, *Mère Marie-Madeleine (Mère Trapadoux)* qu'il retrace (Toulouse, Apostolat de la Prière, in-8, 155 p., 10 fr.) en évoquent les débuts de son Institut. Animé de l'esprit de réparation et d'une très particulière compassion pour les agonisants, cet Institut comportait dans la pensée de la fondatrice et de son directeur, un vœu de victime dont l'approbation à Rome fit des difficultés. Les justifications et les critiques qu'il suscita constituent une page de doctrine intéressante. Rappelons que Mme Trapadoux fut durant cinq ans, avant que la Providence ne l'appelât à être fondatrice, Supérieure du Calvaire de Lyon, où elle succédait à Mme Garnier (cf. *RAM*, 1937, p. 101). Son attachement ardent au Christ en agonie survit dans la Congrégation qui, par la vie contemplative et réparatrice dont elle fait profession, reste fidèle à la mission de sa Fondatrice et du P. Lyonnard.

— *Mère Françoise de Jésus, fondatrice de la Compagnie de la Vierge* (Desclée De Brouwer, in-8, 185 pp.) a trouvé dans son propre directeur, le R. P. Garrigou-Lagrange, l'historiographe le plus qualifié pour évoquer son douloureux itinéraire spirituel. C'est, en effet, l'histoire intérieure de cette Fondatrice de notre temps, qui est mise au premier plan. De nombreuses citations nous font comme toucher du doigt l'action crucifiante de la grâce dans une âme qui s'était vouée en victime. Les faveurs exceptionnelles dont elle fut l'objet ne font que rehausser l'héroïcité d'une vie édifiée sur les plus solides vertus. L'amour de l'Eglise et le souci de la sainteté sacerdotale sont les notes caractéristiques de l'Institut contemplatif fondé par la Mère Françoise (dans le monde Françoise Carvalho de Rio Negro) auquel le Pape Pie X avait accordé une protection tout à fait singulière.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1937)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Chenu M.-D. — Théologie et spiritualité. — VS, 51, Sup., 65-70.

Deman Th. — Questions disputées de science morale. — *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 26, 278-306.

Critique de thèses relatives à la portée de la science morale et à la nature des vertus acquises soutenues par **J. Maritain** dans *Science et Sagesse.*

Landsbergen Dom A. — Chronique de spiritualité médiévale. — VS, 51, Sup., 108-123.

Amédée de Zedelgem. — Notitiae sparsae de manuscriptis franciscanis. — *Col. Francisc.*, 7, 226-255.

D'après les recueils publiés par l'*American Association Committee on Bibliography.*

Lamalle E. — Bibliographia de Historia Societatis Jesu pro anno 1935. — *Arch. Hist. S. J.*, 160-184.

Boone L. — Chronique d'ascétique. — *Col. Mechliniensia*, 26, 390-407.

De Clercq J.-M. — Ascetische Kroniek. — *Col. Mechliniensia*, 26, 380-389.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Sihle M. — Was ist die Seele? Eine arzlich-synthetische Studie zum Urphänomen des Lebens. — Vienne, Weidmann, in-8, 46 p.

Schwerdtfeger H. — Die grosse Heilige. Allerlei Beiträge zur einer Ethik des Lebens. — Reutlingen, Berdtenschlager, in-8, 125 p.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines* ; EF : *Etudes franciscaines* ; M : *Manresa* ; MC : *Monte Carmelo* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijk erf* ; OGL : *Ons geestelijk leven* ; RS : *Recrutement sacerdotal* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; SZ : *Stimmen der Zeit* ; VC : *Vita cristiana* ; VS : *Vie Spirituelle* ; VSo : *Vida Sobrenatural* ; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Cohausz O. - Wandlungen im katholisch-theologischen Geistesleben. — *Th. Prakt. Quartalsch.*, 193-210.
Fanfani L.-G. — Intorno alla vita di perfezione. — VC, 9, 113-132 ; 274-290.
Maritain J. — Action et contemplation. — *Rev. Thom.* 43, 18-50.
Schilling O. — Apologie der Asceze. — Dans *Apologie der katholichen Moral*, Paderborn, Schöningh, in-8, 256 p.
Walter F. — Die moderne Verkennung der Askese. Der Leib in der christlichen Weltordnung. — *Schönere Zukunft*, 12, 308-309.
Wimmer A.-M. — Die andere Seite. Das Problem der Innerlichkeit. — Innsbruck, Verlag der Monatsrosen, in-8, 239 p.
Thalhammer D. — Gnade und Seelenleben. — *Z. f. Kath. Thol.*, 61, 163-210.
Vries J. de. — Leben aus Heiligen Geist. — Munich, Ars sacra, 1937, in-8, 144 pp.
Schmidt-Pauli E. v. — Der Heilige Geist, die Liebe Gottes. Spuren im All. — Ratisbonne, Pustet, 1936, in-8, 191 p.
Ceriani G. — Lineamenti teologici ed ascetici del direttore spirituale. *Riv. del Cl. Ital.*, 18, 353-357.
Schattauer J. — Psychotherapie und Seelsorge. — *Theol. Prakt. Quartalsch.*, 285-293.
Hage J. — La culture et la catholicité de l'Eglise. — VS, 51, Sup. 129-140.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Binkowski J. — Reliogiöse Erwachsenenbildung. Von der Erziehung des Christen zur Mündigkeit. — Hil, Borgmeyer, in-8, 110 p.
Schneider F. — Das Geheimnis der Selbsterziehung. — SZ, 132, 80-91.
Schöligen W. — Die Lehre von der Tugend bei **Thomas v. Aquin** und die Kritik **Nietzches** an der christl. Ethik. — *Catholica*, 62-80.
Arintero J.-G. — Las Virtudes Teologales. — VSo, 33, 169-176.

Fragment d'un Traité inachevé de Mystique.

Geoffroy H.-B. — L'abbandono alla provvidenza e le virtù teologali. — VC, 9-113-132.
Labourdette M. — Le développement vital de la foi théologale. — *Rev. Thom.*, 43, 101-115.
Pascher J. — Der Glaube als Mitteilung des Pneumas nach Jo. 6, 61-65. — *Theol. Quartalsch.*, 1936, 301-321.
Philippe de la Trinité. — Certitude et surnaturalité de la foi. — EC, 22, 1, 157-188.

Massonnat A.-M. — Intuition mystique et foi théologale. — VS, 51, Supl. 141-164.

Ladon Dr. A. — Les formes inférieures de conviction. — EC, 22, 1, 1-18.

Dondaine H. – La grâce du témoignage. — VS, 51, 225-237.

Gabriel de Ste-M.-M. — De unione animae cum Deo per caritatem perfectam secundum **D. Thomam.** et s. **Johan.** a **Cruce.** — *Acta Pont. Acad. Rom. S, Thom. Aq. et Relig. Cathol.*, t. 2, 1935, Turin, Marietti 1936, p. 120-139.

Gautier J. — Abnégation et adhérence. — *Rev. Apologétique*, 64, 641-664.

Extrait d'un ouvrage à paraître prochainement sur l'*Esprit de l'Ecole Française*.

Munsters A. — De Cristelijke Zelfverloochenig. — OGL, 17, 11-18.

Tarasievitch J. – Humility in the Light of S. **Thomas**. — Fribourg, (Dissertation), 1935, in-8, VI, 310 p.

Pieper J. — Traktat über die Klugheit. — Leipzig, Hegner, in 8, 98 p.

Doherty M.-W. — Another Plea for Simplicity. — *The Eccl. Review*, 96, 290-299.

L'Helgouac'h J. — Le don de crainte. — *Rev. de l'Univ. d'Ottawa*, 7, 197-205.

Luquet G.-H. — La formation des habitudes d'après P. **Guillaume**. — *Journal de Psychol.*, 33, 728-740.

Rappe J. — De la tiédeur. — *Rev. Eccl. de Liège*, 28, 115-121.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Stolz A. — Probleme der Mystik. — *Kathol. Gedanke*, 1936, 198-206.

Winklhofer A. — Theologie der Mystik. — ZAM, 12, 78-82.

A propos de l'ouvrage de dom Stolz qui porte ce titre.

Mahieu Chan. J. — Wijdingsgenade en heiligung. — OGL, 17, 1-10.

Lajeunie E. — Intuition « naturelle » de Dieu et grâces mystiques. — VS, 51, Sup. 179-190

Louis de la Trinité. — La Nuit de la Foi. — EC, 22, 1, 189-224.

X. — Le rôle de l'amour dans la contemplation infuse. — *Ami du Cl.*, 53, 715-719.

Gabriel de Ste M.-M. — La contemplazione attiva. — VC, 9, 239-247.

Gabriel de Ste M.-M. — La vera questione della contemplazione acquisita. — VC, 9, 248-273.

Maritain J. — Le discernement médical du merveilleux d'origine divine. — EC, 22, 1, 95-103.

Garrigou-Lagrange R. — La stigmatizazione di Santa **Caterina** da **Siena**. — VC, 9, 36-54.

Wunderle G. — Zur Psychologie der Stigmatisation. — *Philos. Jhbuch,*, 145-150.
Sempé L. — A propos d'un Congrès sur la stigmatisation. — *Mes. du S.-C.*, 77, 285-296.
Meland B.-E. — The Mystic Returns. — *J. Religion*, 146-160.
Tonquédec J. de. — Les maladies de la Possession. — EC, 22, 1, 19-26.
Tonquédec J. de. — Possessions et maladies du système nerveux. — L'épilepsie et les états apparentés. — RAM, 18, 113-124.
De Greef Prof. E. — Le drame humain et la psychologie des « mystiques » humaines. — VC, 22, 1, 105-155.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Farmer H. — The World and God : A Study of Prayer, Providence and Miracle in Christian Experience. — New-York, Harper, in 8, XVI-315 p.
Schrott A. — Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration (II). — *Z. f. Kathol. Theol.*, 61, 211-257.
Couneson dom S. — Prières de dévotion privée au moment de l'Elévation. — *Rev. Lit. et Monas.*, 22, 282-289.
Gabriel de Ste Marie-Madeleine. — Vita mariana. — VC, 9, 148-159.
Hoch K. — Der Wandel in Gottes heiliger Gegenwart, t, 2 et 3. — Vechta, Albertus-Magnus Verlag, 1936, in-8, 176 et 238 p.
Vonier A. — Le sacrifice des Croyants. — VS, 51, 113-128.
Zähringer D. — Die Liturgie als lebendige Wirkform des mystischen Leibes. — *Bened. Monatsch.*, 19, 3-26.
Renard R.-G. — Le sens chrétien du travail intellectuel — VS, 51, 129-145.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Schurr M. — Die übernatürliche Wirklichkeit der Pfarrei. — *Bened. Monatsch.*, 19, 81-106.
Sprengers V. — Conferentiae ad usum sacerdotum pro recollectione menstrua. — Turin, Marietti, in-8, VIII-468 p.
Bogler Th. — Soldat und Mönch. — Cologne, J. P. Bachem, 1936, in-8, 360 p.
Maxsein A. — Mönchtum heute. — Graz-Leipzig-Wien Verlag Styria, in-8, 177 p.
Mönnichs Th. — Monatsvorträge für Ordensfrauen. — Kavelaer, Butzon und Bercker, in-8, 239 p.

Longny J. de. — A l'ombre des grands Ordres. — Paris. Desclée De Brouwer, 1937, in-8, 376 p.

Histoire, Spiritualité, Constitution des huit principaux Tiers-Ordres.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Hausherr I. — Gregorii monachi Cyprii : De *theoria sancta* quae syriace interpretata dicitur *Visio divina*, Texte latin et syriaque. — *Orientalia Christ. Analecta*, 159 p.

Cervesato A. — **Giovanni Rusbrock** (1293-1381). Con prefazione, introduzione e traduzione. — Turin, Soc. Editr. Inter., 1936, in-16, 262 p.

Médaille J.-P. — Maximes de perfection pour les âmes qui aspirent à une haute vertu. — RAM, 18, 161-180.

Garrigou M.-M. — Considération sur la vie intérieure d'une âme religieuse. — RAM, 18, 124-140.

II. — Documents et Travaux

Miller A. — Das Ideal der Gottverbundenheit im alten Testament nach der Lehre der Psalmen. — *Bened. Monatsch.*, 19, 153-172.

Rahner H. — Die Christologie der alten Kirche im Licht heutiger Fragen. — *Theol. der Zeit*, 1, 165-176.

Simonin H.-D. — Le « doute » d'après les **Pères Apostoliques**. — VS, 51, Sup. 165-178.

Prümm K. — Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des **Klemens von Alexandrien**. — *Scholastik*, 12, 17-57.

Marsili S. — **Giovanni Cassiano** ed **Evagrio Pontico**. — Rome. Herder (*Studia Anselmiana* 5). 171 p.

Olphe-Galliard M. — La science spirituelle d'après **Cassien**. — RAM, 18, 141-160.

Stracke D. A. — Ut suus Veritati sit locus. — OGE, 11, 22-70.

A propos de la *Vita S. Richarii* (580(?)-645).

Wogner F. — Geschichte des Sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters. — Munster, Aschendorff, 1936. 380 p. (*Munsterische Beiträge zur Theologie*, 21).

Volmer A. — Die. h. **Gertrud die Grosse** von Helfta. — Kevelaer, Butzon et Bercker, in-8, 189 p.

Landsberg P.-L. — La philosophie d'une expérience mystique : l'*Itinerarium*. — VS, 51, 71-85, Sup.

Mager A. — **Thomas v. Aquin** : Die Seele. Erklärungen zu den 3 Büchern des Aristoteles « Uber die Seele ». — Vienne, Hegner, in-8, 452 p.

Jedelhauser Canisia. — Geschichte des Klosters u. der Hofmark **Maria Medingen** von den Anfängen im 13 Jh. bis 1606. — Vechta, Albertus-Magnus Verlag, 1936, in-8, 124 p.

Clemen O. — Die Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters. — Dresde, Ungelenk, in-8, 48 p.

Kneller C. A. — Zum Büchlein « Von der Nachfolge Christi » — ZAM, 12, 36-61.

Denifle H.-S. — Das geistliche Leben. **Deutsche Mystiker** des 14 Jh. — Salzbourg, Pustet, 1936, in-8, 512 p.

Wilms J. — La Mistica alemana entra las religiosas. — VSo, 33, 185-195.

Verschueren L. — Nog eens **Antonius van Hemert.** Een onbekende Tauler vertaling. — OGE, 11, 13-21.

Colosio I. — **Battista da Crema** O. P. († 1543) autore dei « Detti Notabili ». — VC, 9, 171-199.

Restitue à son auteur un ouvrage souvent réédité et faussement attribué par l'éditeur (Folperto) à saint **Antoine-Marie Zaccaria.**

Wild K. — **Theresianische** Mystik. — ZAM, 12, 22-35.

Behn I. — **San Juan de la Cruz.** — SZ, 131, 381-394.

Winklhofer A. — Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. **Johannes v. Kreuz.** — ZAM, 12, 72-77.

Villaret E. — Les premières origines des Congrégations mariales dans la Compagnie de Jésus. — *Arch. Hist. Soc. Jesu*, 6, 25-57.

Roesch W. — Die katholische Geitslichkeit von **Schmiedeberg** in Riesengebirge. — Breslau, Franke, in-8, VIII-61 p.

Zähringer K. — Die Religiosität **Rainer Maria Rilkes** christlich gesehen. — *Bened. Monatsch.* 19, 37-50 ; 127-145 ; 195-203.

Bertrams W. — Pater **Wilhelm Eberschweilers** Frömmigkeit. — ZAM, 12, 62-71.

Cochet L. — Ontologie blondélienne et ontologie traditionnelle. — *Rev. Apologétique*, 64, 682-693.

Comment M. Blondel réintroduit le problème religieux et moral dans le problème ontologique.

Cavallera F. — Les consignes spirituelles de **Pie XI.** — RAM, 18, 181-192.

Prümm K. — Die mythische Religion der Alten und das Christentum. SZ, 132, 69-79.

Hausherr I. — A propos de la spiritualité hésychaste : Controverse sans contradicteur. — *Orient. Christ. Periodica*, 3, 260-272.

Asin Palacios M. — Les caractères de la spiritualité d'Ibn Arabi. — *Le Maroc Catholique*, juin, juillet, août 1936.

Meier F. — Stambuler Handschriften dreier persischer Mystiker. — *Islam*, 1-42.

Strege M. — Zum Sein in Gott durch Denken. Eine Darstellung der ethischen Mystik **Albert Schweitzers**. — Leipzig, Meiner, in-8, XI-106.

Neuwinger R. — Die deutsche Mystik unter besonderer Berücksichtigung des « Cherubinischen Wandersmannes » **Johann Schefflers**. — Bleicherode, Nieft in-8, 220 p.

Sciacca M. F. — L'esperienza etico religiosa di S. **Kierkegaard**. — *Logos*, 1 (nouv. sér.), 121-128.

Delp A. — **Ferdinand Ebner**. Ein Denker des christlichen Lebens? — SZ, 132, 205-219.

Di Leo E. — L'umanesimo e l'anima moderna. — *Logos*, I (Nouv. Ser.). 94-103.

Coiro P. G. — Dottrina e coscienza cristiana di fronte al communismo. — VC. 9, 225 237.

LES EXERCICES SPIRITUELS ÉCOLE D'ACTION CATHOLIQUE

Le Christ ressuscité ne meurt plus (Rom., 6, 9). Esprit vivifiant, Il n'a pas voulu être source invisible de Vie surnaturelle, sans la perpétuer visiblement et la rayonner organiquement par son Eglise. De cette volonté divine, l'Action Catholique rénovée par les derniers papes et surtout par Pie XI, est l'accomplissement concret. Elle porte témoignage à la conscience toujours actuelle que la hiérarchie romaine garde de sa mission rédemptrice (1).

On comprend que l'institution d'une élite laïque, cellule-mère d'un organisme vaste et complexe, ait porté au premier plan des problèmes de la Théologie pastorale la formation apostolique des fidèles. Entre tous les moyens préconisés à cet effet, par le S. Père, les exercices spirituels et nommément les méthodes ignatiennes (2) ont été l'objet des recommandations que l'on sait : « Il ne nous est pas moins à cœur que les Exercices soient l'école où se forment les multiples groupements de l'Action Catholique », écrivait Pie XI dans son Encyclique *Mens Nostra*, que

(1) Nos données sur l'Action Catholique sont empruntées le plus souvent à l'excellent ouvrage de M. l'abbé E. Guerry : *L'Action Catholique*, Desclée De Brouwer, 1936 (Col. *Cathedra Petri*). La numérotation (n.) correspond aux textes pontificaux groupés dans la première partie; la pagination (p.) renvoie à la synthèse qui remplit la seconde partie.

(2) Ni les Exercices spirituels ne sont le moyen unique de former des militants, ni les méthodes ignatiennes ne prétendent être les seules qui conviennent à une bonne retraite. Si notre article atteint son but, il montrera que l'efficacité privilégiée des Exercices de S. Ignace se recommande non de leur contenu doctrinal éminemment classique, mais de l'enchaînement organique dans lequel ils engrènent les différentes attitudes et les états psychologiques qui jalonnent le progrès spirituel. Ils sont proprement une *pédagogie* non un simple exposé de religion. Ils provoquent à une *expérience vitale* non à une connaissance spéculative.

rappelait deux ans plus tard *Quadragesimo anno*. Le Pontife faisait écho à une tradition dont son expérience personnelle lui certifiait la véracité (3),

Ce n'est pas à l'histoire des *Exercices* que nous prétendons contribuer aujourd'hui. Nous voudrions simplement nous efforcer de faire mieux comprendre, à la lumière de leur actualité providentielle, le secret qui assure au petit livre de S. Ignace une autorité si persistante et de préciser en quoi et comment, par ses méthodes, il se trouve être une école privilégiée d'Action Catholique.

I

Fonction organique de la communauté des fidèles, l'Action Catholique est à la fois l'expression et le canal de sa vitalité féconde. La conception qu'elle reflète de l'Eglise est essentiellement dynamique.

Elle rappelle à tous que la Société fondée par le Sauveur n'est pas un ensemble grégaire manœuvré à la fantaisie d'une « hiérarchie » dont le séparent et la mentalité

(3) « Rien ne peut nous être plus agréable, dit Pie XI dans *Mens Nostra*, que de rappeler dans notre mémoire les grâces célestes et les consolations ineffables que souvent Nous avons éprouvées dans les exercices spirituels. L'assiduité aux saintes retraites qui ont marqué comme autant de degrés le cours de notre vie sacerdotale ; la lumière et l'ardeur que nous y avons puisées pour connaître et accomplir la volonté de Dieu ; l'application que nous avons eue durant tout le cours de notre ministère de prêtre à former par la retraite notre prochain à la piété ; le bien que nous avons vu s'opérer dans les âmes par les exercices spirituels est si grand, le progrès si incroyable, qu'ils constituent pour nous un des plus remarquables secours pour atteindre le salut éternel ». (Trad. empruntée au volume du P. Valensin, *Les Exercices spirituels. Textes Pontificaux*, Desclée De Brouwer (Coll. *Cathedra Petri*) p. 43). Et dans *Quadragesimo Anno*, il ajoute : « Ces exercices, nous les avons déclarés très utiles pour tous les laïques, pour les ouvriers eux-mêmes, et Nous les avons à ce titre vivement recommandés. Dans cette école de l'esprit se forment au feu de l'amour du Cœur de Jésus non seulement d'excellents chrétiens, mais de vrais apôtres pour les états de vie. De là, ils sortiront, comme jadis les apôtres du Cénacle, forts dans leur foi, constants dans toutes les persécutions, uniquement soucieux de répandre le règne du Christ » (trad. des Editions de la *Documentation Catholique* : *L'Action Catholique*, Bonne Presse, 1934; p. 387). Voir aussi *Meditantibus Nobis* dans le volume du P. Valensin, p. 23.

et la vie, mais un *Corps* dont chacun des membres partage les responsabilités totales.

« L'Action Catholique n'est pas autre chose que l'Apostolat des fidèles... » (4). Ce réveil de l'idée apostolique inhérente à la « vocation » chrétienne (5) était nécessaire à une époque où la diversité des « vocations » professionnelles tendait de plus en plus à l'estomper (6). Mais il est aussi de très graves conséquences pour la religion personnelle de tous les catholiques qu'on remette en pleine vigueur, sous une formule pratique et saisissante, l'idéal de perfection proposé par le Christ : « L'Action Catholique est inséparable de la vie catholique puisqu'il ne peut y avoir de vie sans action et que l'action est l'expression la plus naturelle, la plus spontanée de la vie » (7).

Provoquer ainsi les fidèles dans leur apathie béate ou indifférente serait peine perdue si l'on n'assignait à leur activité recouvrée ses conditions, ses fins et ses méthodes.

L'Action Catholique ne stimule les responsabilités personnelles qu'en évoquant les solidarités profondes nouées entre les hommes par les mérites du Rédempteur. Si le catholique ne peut pas être égoïstement chrétien, il ne doit pas être non plus apôtre individualiste.

L'idée d'*organisation* qu'implique l'Action Catholique

(4) Le texte poursuit : « ... des fidèles qui, sous la conduite de leurs évêques, se mettent au service de l'Eglise et l'aident à remplir intégralement son ministère pastoral » (Lettre au Cardinal Van Roey, 15-8-28, Guerry, *op. cit*, n. 1).

(5) Cf. Guerry, *op. cit.*, n. 27 sq. ; 35 sq.

(6) Dans un document remarquable publié récemment par les *Dossiers de l'Action Populaire* (juillet 1937) et auquel nous ferons plus d'une fois allusion, nous relevons ces paroles significatives d'un rapporteur : « L'étonnant, le paradoxal, pour nous, croyez-le bien, ce n'est pas que nous parlions depuis un an entre nous tout ensemble de notre christianisme et de notre vie d'affaires et de travail ; ce qui nous semble aujourd'hui étonnant et paradoxal, c'est que nous n'en parlions pas autrefois ; c'est qu'un si grand nombre de catholiques hommes d'action ne se réunissent jamais pour en parler. C'est qu'il n'y ait que les clercs ou les femmes, cu les hommes d'âge mûr, retirés de la vie active, qui se réunissent pour parler de leur christianisme... » (p. 3). Sur la nécessité particulière de l'A. C. à notre époque, cf. Guerry, *op. cit.*, n. 31.

(7) Discours au Pèlerinage de la France du travail (20-5-29. Guerry, *op. cit.*, n. 17).

est le corollaire du dogme même de l'Eglise : organisme et non agrégat ou juxtaposition d'éléments disparates. La doctrine paulinienne est tellement incluse en celle de l'Action Catholique qu'on ne peut expliquer celle-ci sans évoquer la théologie de l'Apôtre (8).

Et cependant, si l'apostolat organisé des laïques n'innove rien d'essentiel, il s'inspire d'une méthode concrète qui n'avait jamais reçu les développements systématiques d'aujourd'hui. Sous les espèces et sous les auspices de l'Action Catholique, c'est toute une mise en valeur pratique du christianisme qui s'élabore et réclame de passer dans les actes (9).

Ignace de Loyola eut d'intuition, peut-on dire, le sens de cette systématisation et de ses exigences objectives. Son rôle historique ne s'est pas borné à organiser l'apostolat d'une société de prêtres, car dans ses *Exercices* il offrait par anticipation à l'apostolat des laïques une pédagogie admirablement appropriée pour le leur faire comprendre et vivre.

Dans les deux exercices cardinaux de son petit livre, il met sous leurs yeux une peinture de l'Eglise qui répond avec une singulière exactitude à nos préoccupations actuelles.

Si dans la contemplation du *Règne*, prélude aux exercices de la seconde semaine, le Roi conquérant nous parle, c'est, ne nous y trompons pas, en vue de l'Eglise qu'il s'exprime pour nous aujourd'hui.

Le Christ-Roi des *Exercices*, il est vrai — on l'a écrit ici-même — n'est pas « précisément le Chef du Corps mystique de l'Eglise, source de vie, animateur individuel de chaque membre, conscience et providence de tout l'organisme, régulateur de son action en vue du bien de toutes

(8) Cf. J. Huby dans *Etudes*, 1937, juillet-août, p. 362 sq.

(9) Mise en valeur qui s'étend, comme on sait, à l'action sociale. Cf. Guerry, *op. cit.*, n. 15 et surtout n. 75 et 76 : « Nous voulons résoudre tous les problèmes de la vie, tant ceux de la vie privée que de la vie publique, tant ceux de la vie civile que de la vie politique. Pour atteindre ce but, il nous faut des âmes bien préparées, grâce à une excellente formation puisée aux sources de la doctrine catholique » (*Discours aux membres de la Jeunesse Catholique de Rome*, 19-10-23).

les parties... » (10). Cet aspect de la vie immanente, nous dirions presque « statique », de la Tête animant le Corps ne trouve pas sa formule expresse dans le livre des *Exercices*. C'est du Corps dans sa force de rayonnement, ou plus explicitement du Royaume de Dieu dans sa puissance d'expansion, qu'il s'agit. Mais il est un caractère de ce rayonnement et de cette expansion qui suppose nécessairement la théologie du Corps mystique : à savoir leur actualité. Sans doute, le « Règne » dont parle Ignace est à prendre dans l'extension totale que lui donne la terminologie évangélique, mais c'est avant tout le règne terrestre du divin roi qu'il nous propose d'étendre et d'enrichir. N'est-ce pas dans cette perspective que veut nous situer la difficile parabole du « roi temporel » ?

« Plaçons devant nos yeux un roi humain... un roi temporel ». Le Christ vit sur la terre, parmi nous, mêlé aux affaires de ce monde, avide d'imprégner toujours plus de son esprit les institutions et les cœurs. Il convient dès lors que nous ayons pour lui les sentiments que sait se mériter un chef humain et généreux, il convient que nous nous attachions à lui par tous les appétits de notre être, lui vouant la sensibilité de notre cœur de chair avant même l'énergie spirituelle de nos vertus infuses : l'entreprise qu'il nous propose n'est-elle pas si grandiose du simple point de vue temporel qu'un refus passerait à juste titre, pour une lâcheté de soldats qui se dérobent à la plus noble cause (11) ?

Mais dans la Personne du Christ ce roi temporel est le Roi éternel, assuré de la victoire, compagnon divin dont

(10) H. Pinard de La Boullaye, *Jésus dans les Exercices*. RAM, 1937, p. 226.

(11) Le caractère factice de cette parabole heurte les esprits modernes. Le P. Pinard, dans l'article précité, p. 237, note quelques substitutions possibles à l'image guerrière choisie par S. Ignace et qui s'inspire évidemment des idées de son temps. Ne pourrait-on pas conserver l'image et corriger l'impression artificielle qui s'en dégage en évoquant une figure historique appropriée, celle de David par exemple, dont le nom appartient lui aussi au sacré ? Le récit admirable de sa vie tel que l'a présenté l'abbé Desnoyers dans son *Histoire du peuple hébreu*, t. 2, nous paraît particulièrement suggestif à cet égard.

aucune libéralité humaine ne saurait égaler l'intimité. Le refus qui, dans la parabole, n'était que pure lâcheté (12).

Roi temporel et roi éternel, si nous ne sommes pas dans la fiction, c'est que par son Eglise le Christ milite sur la terre dans la certitude du triomphe céleste. Quelles que soient les circonstances historiques qui ont inspiré à l'auteur des *Exercices* cette affabulation guerrière, il est manifeste que l'entreprise évoquée demeure dans sa pensée de la plus pressante actualité : « Ma volonté est de soumettre la terre entière des infidèles... » Cet appel du Roi se répète nommément pour chaque âme chrétienne en son temps et en son milieu. Esprit réaliste s'il en fut, Ignace a contemplé l'Eglise dans son Chef, le Royaume dans son Roi (13). De cette vue concrète et de cette logique vivante découle toute sa psychologie de l'apostolat.

Celle-ci se développe selon deux moments marqués par les deux exercices qui nous occupent.

Le *Règne* — nous venons de le voir — met en avant la physionomie du Chef, la noblesse de son idéal, la grandeur de son entreprise. Cette contemplation est destinée à susciter une admiration enthousiaste capable de soutenir un amour fidèle jusqu'à l'héroïsme. La confiance, l'attache-

(12) Nous citons les *Exercices* d'après la numérotation adoptée dans la petite édition des *Monumenta Historica*, Turin, Marietti, 1928, et nous donnons le plus souvent la traduction latine du P. Roothaan. La parabole dit (n. 94) : « considerare..., si quis non acceptaret petitionem talis regis, quantopere dignus esset qui vituperaretur ab universo mundo, et perversus haberetur eques ». L'application de la seconde partie est plus positive (n. 96) : « considerare quod omnes qui habuerint judicium et rationem offerent se totos ad laborem ». L'idéal apostolique proposé aux laïques comporte assurément les perspectives de l'agendo contra suam propriam sensualitem du n. 97. L'offrande de « ceux qui veulent se montrer insignes au service du roi éternel » ne sera comprise que de l'élite, mais c'est cette élite que l'Action Catholique se propose de former. On n'en conclura pas qu'il soit opportun de présenter à tous les auditoires de retraites d'A. C. ces perspectives. L'adaptation, si bien mise en valeur par l'*annotation* 18 (n° 18), reste plus que jamais la grande règle de la pratique des *Exercices*.

(13) Cf. E. Böminghaus, *Die Aszese der ignatianischen Exerzitien*, Fribourg-en-B., Herder, 1927, p. 102 sq.

ment à l'Eglise : conditions primordiales d'une action authentiquement catholique (14).

La sanctification de l'apôtre se poursuit alors avec des garanties de succès accrues par le contact direct de l'Ecriture. Dans ces premières méditations de la seconde semaine, l'accent porte nettement sur la formation personnelle. A la lumière des épisodes évangéliques qui se renouvellent mystiquement pour chacun de nous, l'esprit chrétien se précise et se revigore moins en tant que matière d'apostolat que comme effet et témoignage d'intimité avec le Christ; l'amour d'imitation n'est-il pas plus la marque du dévouement à sa personne qu'à son œuvre ?

C'est dans la *Méditation des deux Etendards* que l'idée apostolique prend corps. Le second moment de la vocation des apôtres s'y dessine, en effet; le Christ — et nous pouvons dire l'Eglise — *envoi*e ceux qu'il a formés répandre la vraie vie « por todos estados y condiciones de personas » (15).

La consonance des enseignements pontificaux et de la pensée ignatienne est frappante. Pie XI, parlant aux Associations Catholiques de Rome, a décrit les deux phases, non pas nécessairement « successives », mais « idéales, morales » de l'Action Catholique : 1° la formation à la vie apostolique. — 2° la distribution de la vie, ce qui veut et doit dire, ajoute le S. Père, « la pratique dans toute son extension et selon toutes ses possibilités, du premier apostolat, celui des apôtres » (16).

Ainsi donc le militant, pénétré de l'enseignement pontifical, aimera à répéter le « prélude » des *Deux Etendards* qui lui fait demander « la connaissance de la vraie vie » et

(14) Ce sont ces sentiments qui inspirent les *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia*, appelées vulgairement *Règles d'orthodoxie*. Elles répondent aux problèmes de l'époque de S. Ignace, mais sont d'une transposition facile aux besoins de notre époque. On a pu dire qu'elles sont le *vade mecum* de l'action catholique (A. Valensin, *op. cit.*, p. 24. note). Au XVIIIe s. le P. Judde en a fait une adaptation aux erreurs jansénistes (*Biblioth. des Exerc. de S. Ignace*, dirigée par le P. Watrigant, n. 34, juillet 1911) et plus récemment le P. Meschler en a donné un commentaire modernisé (*ibid.*, n. 7, janvier 1907).

(15) *Exercices*, n. 144.

(16) Guerry, *op. cit.*, n. 48.

la connaissance des « fraudes diaboliques » dirigées contre elle, de même que, disciple de S. Ignace, il comprendra que cette connaissance ne lui sera pas donnée pour lui seul, égoïstement (17).

Mais peut-être le militant sera-t-il plus impressionné encore par le caractère organique qu'Ignace a voulu inculquer à l'apostolat de l'Eglise.

En vue du mal, comme en vue du bien, ce sont deux *organisations* qu'il fait s'affronter en face de son retraitant. Dans les deux camps, il discerne une discipline, un égal esprit de méthode et de collaboration. Satan, sous le signe de la violence et de la haine, instruit, stimule, ordonne ses troupes, répartit ses forces. De même le Sauveur sous le signe de la douceur et de l'humilité. Et qu'est-ce autre chose que la *conquête du milieu par le milieu* qui s'instaure systématiquement à l'instigation des deux adversaires : l'esprit du mal n'omettant de pourvoir à la perte d'aucune province, d'aucun milieu, d'aucun état ou condition humaine, tandis que le Christ répand lui aussi sa doctrine « par tous les états et conditions de personnes » (18) ?

Ainsi donc les *Exercices* satisfont par avance aux conceptions les plus modernes de l'apostolat des laïques. Grâce à cet apostolat organisé, peut-on dire, l'idéal ignatien

(17) *Exercices*, n. 139 : « Tertium, rogare id quod volo, et erit hic petere cognitionem fraudum mali capitis... et cognitionem *vitae verae* quam ostendit summus et verus dux ».

(18) Ce tableau est dans la plus pure tradition augustinienne (cf. l'homélie de Werner et la parabole du Pseudo-Bernard, dans A. Codina, *Los Origenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola*, Barcelone, 1926, Appendices IV et V). On sera pourtant frappé par l'accent apostolique qu'ajoute Ignace à ses prédécesseurs : l'idée de la conquête du milieu par le milieu est étonnamment présente à sa pensée. Si les moyens mis en œuvre se ramènent toujours d'un côté à l'attachement désordonné aux biens périssables et aux honneurs mondains, finalement à l'orgueil ; de l'autre, à la pauvreté, à l'amour des humiliations et à l'humilité, il va de soi que les manifestations concrètes en seront très « spéciales » selon les milieux. L'assainissement de la société n'est possible que par la réfection de ses différentes cellules, tant il est vrai que le catholicisme doit inspirer *toute la vie*, selon les enseignements pontificaux (Guerry, n. 21) et les visées immédiates de la pédagogie des *Exercices*.

prend toute l'extension qu'il n'appartint pas au saint lui-même de réaliser dans sa plénitude, mais dont il préparait l'avènement en créant une société de prêtres toute pénétrée de son esprit (19).

II

A l'organisation systématique de la conquête répond nécessairement une méthode de formation adaptée. La «spécialisation» — principe essentiel à la méthode d'Action Catholique — pourvoit au problème vital que pose l'apostolat du milieu par le milieu (20). Une spiritualité en découle dont le caractère propre est de se constituer non en fonction des fins idéales de la vie chrétienne considérées en elle-même, mais en fonction de conditions temporelles données qu'il s'agit d' «utiliser» en vue de ces fins idéales. Alors que les fondateurs du monachisme se sont appliqués en leur temps à « créer » de toutes pièces le « milieu » le plus favorable à la vie spirituelle, le chrétien resté laïque doit apprendre à reconnaître dans sa famille, dans son usine, dans son bureau, dans son école, le « milieu » providentiel de son salut, le champ *réel* de son influence surnaturelle (21).

Sa spiritualité doit donc l'aider à comprendre sous la lumière de la foi et à aimer d'un amour spiritualisé ces

(19) Faut-il rappeler que l'idée de la Compagnie de Jésus ne s'est formée que peu à peu dans l'esprit de son Fondateur? Lui et ses compagnons ont commencé par rayonner dans leur milieu d'étudiants, puis dans les hôpitaux d'Italie où ils prenaient pension. Le sacerdoce et la vie religieuse, en les « séparant » du « monde », restreignaient d'une certaine manière, l'étendue et la « spécialisation » de leur influence.

(20) M. l'abbé E. Guerry a parfaitement expliqué ce caractère de la méthode d'A. C. dans sa synthèse, c. VI, p. 287-309.

(21) Ici encore, l'A. C. ne fait que reprendre des idées traditionnelles. De tout temps, l'Eglise a préconisé la sanctification par le devoir d'état. Mais les conditions faites par la société profane à nos préoccupations spirituelles ayant entièrement changé, une mise au point s'imposait ainsi que le rappel de beaucoup de catholiques à leurs responsabilités. On ne lira pas sans émotion les aveux des patrons catholiques réunis à Lyon le 10 juin dernier (*Dossiers de l'Action Populaire*, *loc. cit.*, p. 5) : « Nous avons dû constater que nous avions surtout une vie de « pratiques religieuses » qui se réduisait à des « rites » que nous accomplissions à l'église et le dimanche.... A parler entre nous des choses de notre foi, nous avons découvert ou plutôt retrouvé la « réalité du spirituel... ».

conditions temporelles offertes à son activité humaine et religieuse.

Elle doit restituer à sa destinée terrestre — familiale, professionnelle, civique — sa résonance proprement chrétienne en plaçant le Christ au centre de sa moralité.

Elle doit enfin l'initier pratiquement au moyen d'insérer son idéal dans la réalité, de faire passer en actes les vues de sa réflexion éclairée par la foi.

Les *Exercices* de S. Ignace nous présentent un type achevé de cette pédagogie réaliste et opérante.

L'ensemble des quatre semaines conduit l'âme par degrés vers une perfection qui réalise cette triple fin en fusionnant étroitement l'action et la contemplation dans la plénitude d'une vie où la possession de la vérité aboutit au don de la charité.

D'autre part, le procédé dialectique mis en œuvre dans chaque exercice contribue à renforcer le contact de l'âme avec le réel : il n'en dissocie jamais les éléments et habitue l'esprit à n'envisager aucun détail hors de la synthèse à laquelle il appartient ; il avive ainsi le sens des connexions et des dépendances (22).

Dès la méditation fondamentale, le retraitant se voit en face de sa destinée concrète et personnelle. En dépit de son libellé étrangement « scolastique », cette note préliminaire n'entend pas garder à l' « homo creatus est... » l'abstraction froide de la lettre. Ce que nous savons d'Ignace : sa sensibilité, sa formation d'esprit, son rôle providentiel, nous interdit d'en faire une simple vue spéculative ; mais, de plus, la conclusion n'en serait-elle pas déroutante si nous ne la replacions dans l'ordre concret de la charité (23) ?

(22) Pour le détail des méthodes ignatiennes, nous renvoyons à l'ouvrage classique du P. A. Brou : *Saint Ignace, maître d'oraison* (Spes, 1925). On trouvera là groupés une foule de documents et de notations psychologiques intéressantes.

(23) Le P. Watrigant a réagi fort heureusement contre l'interprétation philosophique du *Fondement* (n. 23) dans sa brochure de la *Bibliothèque des Exercices de S. Ignace*, n. 9, juin 1907 : *La « Méditation Fondamentale » avant Saint Ignace*. On connaît le malaise éprouvé par Mgr d'Hulst, lors de son premier contact avec les *Exercices*, en raison du caractère « abstrait et stoïque » de cette méditation que son directeur

Cette première page des *Exercices*, en évoquant l'existence de la volonté créatrice, situe la vie humaine dans son « milieu » à la fois le plus compréhensif et le plus exaltant. Le « monde » s'anime, il reflète la présence agissante de Dieu et ses intentions providentielles : reliqua... propter hominem. Sur ces perspectives, la fonction sacerdotale du laïque apparaît dans tout son relief, splendide, intransigeante. L'univers tout proche que lui compose son existence quotidienne : personnes, institutions, événements, déroulement des jours monotones et rencontres fortuites, devient à ses yeux la matière d'un sacrifice qui doit faire remonter jusqu'à Dieu par sa louange et par son service. Ses responsabilités s'avèrent graves et pourtant enviables (24).

La direction pratique qui en découle pourrait, en vérité, paraître « détacher » le fidèle de son « milieu » plus que l'y affectionner. Et pourtant l'« indifférence » n'intègre-t-elle pas, au contraire, dans ce « milieu », aimé parce que providentiel, des valeurs que l'instinct naturel repousse. Pauvreté, maladie, mort, toute la légion des « épreuves » retrouve ainsi sa place parmi les réalités familières que ne peut excepter notre vouloir rectifié.

L'âme prend dès lors conscience que tout autour d'elle s'ordonne vers sa fin essentielle. Mais si, par une conclusion qui déborde les exigences strictes du raisonnement, elle se décide à ne plus choisir que le moyen *le meilleur* pour atteindre cette fin, c'est qu'un instinct plus profond et d'une portée universelle s'est substitué à ses affections charnelles. En effet, la charité la presse de ne point mutiler l'idéal de la perfection qui réclame le don spontané de l'amour (25).

avait présentée sous un angle « presque philosophique » (Mgr Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. I, p. 264). C'est en mutiler arbitrairement le texte que d'exclure du « reliqua super faciem terrae » tout l'ordre de la rédemption.

(24) Sur la *Notion de Milieu*, il faut lire les leçons données en 1936 aux Aumôniers de l'A. C. J. F. (Secrétariat Général, 14, rue d'Assas, Paris, plaquette de 127 p.). La première par le chanoine Glorieux, n'est guère qu'une paraphrase théologique du *Fondement* ignatien.

(25) L'usage s'est établi de faire du *Fondement*, en pratique, le premier exercice de la première semaine. Certains commentateurs vont

A cette vision concrète du monde correspond la conception ignatienne du péché qui se définit lui aussi en fonction du « milieu » auquel appartient l'homme.

Après s'être rendu réelle la gravité du péché par ses conséquences (premier exercice de la première semaine), le retraitant est invité à considérer la laideur de sa faute en elle-même (26). Or le désordre qu'elle constitue prend tout son relief en raison du cadre où il se manifeste. Par une revue sommaire des lieux qu'il a habités, de ses rapports avec son entourage, de ses devoirs d'état, le retraitant situe sa vie pécheresse (27). Loin de rejeter sur « les autres » la responsabilité de ses erreurs, il ne peut retenir un cri d'admiration pour la patience que tant d'êtres lui ont témoigné en ne se révoltant pas contre lui. La source du mal, Ignace la lui fait découvrir dans son égoïsme : *ego solus* (28). Il s'est séparé de l'ordre universel pour se dresser orgueilleusement au-dessus de lui-même. Ignace lui suggère de mesurer plutôt sa petitesse en face des vraies grandeurs : la société des hommes, la cité des anges, Dieu même. L'odieux du péché, indépendamment de toute sanction (etiam si non esset prohibitum), c'est ce désaccord, cette rupture avec le « milieu » objectif et l'ordre divin qui s'y manifeste.

jusqu'à dire qu'il ne faudrait point passer outre, si le retraitant ne se sent pas dès le premier jour, au moins d'une façon générale, dans ces dispositions d'indifférence. C'est là minimiser singulièrement la portée de cette note. Si nous nous référons au *Directoire* dicté par S. Ignace au P. D. Victoria (*Monumenta Historica*, S. II. *Exercitia spiritualia*, p. 792), nous voyons que le fondement était considéré comme une *annotation*, comme une sorte de vision panoramique destinée à indiquer le sens général de tous les *Exercices*. La conclusion fait entrevoir la perfection (l'indifférence) où la retraite veut conduire le retraitant fidèle. Il suffit que dès l'abord il ne s'oppose pas de parti pris à ces perspectives et pour cela on lui fait prendre conscience que l'homme est responsable de sa destinée dans le milieu providentiel où il trouve une aide non un obstacle à sa fin puisque « les uns avec les richesses gagnent le ciel et les autres l'enfer ».

(26) *Exercices*, n. 57 : « Ponderare peccata, inspiciendo foeditatem malitiam quam quodvis peccatum mortale commissum habet in se, etiam si non esset prohibitum ».

(27) *Exercices*, n. 56.

(28) *Exercices*, n. 58 : « ... jam ego solus quid esse possim ? ».

Hors cette harmonie où tout converge vers la gloire du Créateur et le bonheur de l'homme, il y a les contrefaçons dont S. Ignace veut que nous demandions avec insistance, dans la prière, la connaissance et l'horreur. Le « monde », les « choses mondaines et vaines », ce sont ces déformations du réel, ces désagrégations du « milieu » qui en isolent et stérilisent les éléments (29).

Cependant, pour « utiliser » comme il faut, le créé qui l'entoure, le chrétien doit tenir compte des conditions d'une nature non pas abandonnée à son propre destin, mais transformée profondément par le don divin de la grâce. Dieu s'est incarné, il habite notre « milieu » humain, il l'influence.

S. Ignace a « réalisé » avec une sensibilité extrême cette descente du Verbe dans l'ambiance évangélique et actuelle où il a voulu vivre (30). A suivre le Sauveur par-

(29) *Exercices*, n. 63. C'est le colloque approprié à la répétition des exercices sur le péché. S. Ignace fait demander : 1. la « connaissance intime de mes péchés » et leur détestation; 2. la connaissance du « désordre de mes opérations »; 3. la connaissance du « monde » et la fuite des « choses mondaines et vaines ». 1 se rapporte au passé personnel., 2 à la rupture intrinsèque du péché avec l'ordre objectif des choses, 3 au désordre du péché considéré comme établi dans les institutions créées par la malice des hommes. Cf. dans la brochure citée de l'A. C. J. F. l'exemple donné par le P. Rouanet (p. 67) : « L'ouvrier qui adhère à la C. G. T. n'en devient-il pas bien vite tributaire au point de vue des idées? Par ses publications, ses réunions, ses meetings, elle lui dicte, au jour le jour, ce qu'il faut penser sur tous les grands problèmes, elle lui infuse peu à peu le sens « cégétiste »... et lui enlève insensiblement le sens chrétien qu'il avait peut-être. Ne trouverait-on pas là la cause de l'apostasie de milliers de travailleurs? » Il est très important, pour comprendre l'Action Catholique, de se faire une idée concrète de ce règne du péché dans le « monde ». Son influence s'exerce selon les modalités que revêtent les multiples « cadres » de la vie humaine : conceptions fausses de la famille, perversions de la « mode », préjugés de classe, procédés incorrects admis dans les affaires, courants idéologiques en matière sociale ou politique, immoralité des institutions publicitaires, spectaculaires, sportives...

(30) On remarquera très particulièrement la contemplation de l'Incarnation (2e semaine). Sa composition de lieu : « Videre magnam capacitatem et ambitum mundi ubi habitant tam multae ac tam diversae gentes ». Son premier point : « Videre personas... : eas quae sunt super

mi les déterminismes concrets de son existence, l'âme prend goût à fraterniser avec les plus humbles réalités d'un monde sur lequel s'est fixé l'amour divin et dont le Christ a fait usage pour louer et servir son Père. Les industries ignatiennes mettent en œuvre toutes les ressources de notre psychologie pour intensifier au maximum le caractère « réel » de la contemplation rétrospective : composition de lieu, application des sens prennent de ce chef toute leur valeur religieuse (31).

Mais le militant d'Action Catholique ne peut s'arrêter dans l'oraison comme dans la fin qu'il se propose. Par profession, il accepte toutes les exigences de sa condition de « voyageur »; il s'interdit de se complaire en la seule « jouissance » réservée pour l'éternité de la « patrie » (32). Cherchant son bonheur ici-bas dans le « service » effectif de Dieu et le dévouement au prochain, il lui importe surtout d'apprendre à vraiment « bien agir » (33).

faciem terrae in tanta diversitate, ita in vestibus ut in gestibus ; homines alios albos, alios nigros... » Peut-on pousser plus loin le souci de saisir dans sa complexité et dans sa diversité cette humanité à laquelle s'est agrégé le Fils de l'Homme ?

(31) Cf. A. Brou, *S. Ignace maître d'oraison* (p. 115) citant S. François de Sales à propos de la *composition de lieu* : « Or ce n'est autre chose que de proposer à son imagination le corps du mystère que l'on veut méditer, comme s'il se passait réellement et de fait en notre présence ». Sur *l'application des sens*, voir *ibid.* le chapitre qui lui est consacré avec, à la fin (p. 201), ce mot de Mgr d'Hulst : « Jamais traité, si complet qu'il soit, de théologie et de spiritualité ne donnerait de Jésus-Christ une connaissance aussi intime, aussi profonde, aussi personnelle ».

(32) Saint François de Sales, *Sermons*, III. p. 49 (édit. d'Annecy) : « ... toutes les choses sont créées pour l'oraison et... lorsque Dieu créa l'Ange et l'homme il le fit à fin qu'ils le louassent éternellement là-haut au Ciel, bien que ce soit la dernière chose que nous ferons, si dernière se peut appeler ce qui est éternel ». Cf. le commentaire de ce texte dans l'article du P. J. Lebreton sur *La Métaphysique des Saints* (*Etudes*, 198 (1929). p. 132.

(33) Le Colonel Roullet définit ainsi la « spiritualité du laïcat » : « Le laïcat a besoin d'une spiritualité propre qu'il s'agit non d'inventer, car elle existe depuis l'origine de l'Eglise, mais de préciser, de coordonner, de systématiser. Pour établir cette spiritualité du laïcat, il importe de considérer le laïque dans sa propre vie. Il vit dans le monde usant du temporel ; sa mission est de collaborer à l'œuvre créatrice par son travail et son intelligence, de faire retourner à Dieu, en le sanctifiant, le temporel, objet de son labeur. Il doit donc développer à plein

Ce n'est ni à une autorité de contrainte, ni à la loi abstraite d'un moralisme anthropocentrique que se réfère la vie chrétienne, mais à un esprit qui *fait agir*. Œuvre de la grâce, la « spiritualisation » du chrétien n'est pas autre chose que la « renaissance » intérieure qui soumet son activité morale entière à la loi de charité. Les méthodes ignatiennes n'ont que le mérite de disposer ses facultés à cette transformation progressive et de les acclimater en quelque manière au « milieu » surnaturel qu'elle implique.

En effet, si la charité est déjà le « climat » de la méditation fondamentale, le premier et le cinquième des exercices de la première semaine ont pour but d'amorcer la réforme morale par le dedans. En synthétisant les jugements de Dieu sur le péché, la méditation dite des *Trois puissances* met en une terrible lumière la gravité de l'offense, mais surtout, en évoquant simultanément le prix de sa rançon et son châtiment, elle suscite ce complexe psychologique de la crainte chrétienne où la peur se tempère des élans de l'amour désintéressé. L'homme pécheur en face de son Rédempteur échange en lui-même un dialogue où se trahit plus de générosité que de tremblement : Qu'ai-je fait pour le Christ? Que fais-je? Que ferai-je pour lui (34)?

A la spontanéité de ce mouvement en avant, les exercices qui suivent ajoutent l'aiguillon d'un regret fondé sur la laideur du mal plus que sur ses conséquences onéreuses. Le cinquième exercice — méditation de l'enfer — exploite l'optimisme chrétien avec toute sa force de rénovation intérieure : ici encore, la reconnaissance, la confiance inspirent le dernier colloque où le souvenir du Christ avive ensemble le remords de l'ingratitude et l'espoir de la miséricorde (35).

les facultés que Dieu lui a données, comme il doit perfectionner l'ordre de la société temporelle. Laïque parfait, il doit demeurer parfait laïque, pleinement homme et pleinement chrétien, poussant à leur perfection les vertus nécessaires au temporel, accomplissant son salut dans et par le temporel, dans et par les devoirs familiaux, professionnels, sociaux, civiques. Il achève le temporel et le sauve en se sauvant lui-même ». (Cité aux « Journées d'études sacerdotales » tenues à Montauban les 14 et 15 avril 1936).

(34) *Exercices*, n. 53.

(35) *Exercices*, n. 71. S. Ignace évoque, dans le colloque, les trois

Parcourues à la lumière de l'Evangile, les étapes de la purification morale ne sont pas encore cette initiation positive à la vie chrétienne que se propose la contemplation des mystères du Christ.

Les trois semaines consacrées à celle-ci veulent nous apprendre à « connaître et aimer le Seigneur ». Sa personne, ses paroles, ses actes ne sont-ce point la « loi vivante » (36) qu'orchestre tout le contexte évangélique et que contribuent à nous rendre toujours plus « actuelles » les directives nées de l'expérience de Manrèse?

Développer la spontanéité de l'effort, le libérer intérieurement, tel est bien l'objet de cette pédagogie vivante qui émeut la volonté en faisant concevoir une idée attrayante du Christ, mais qui exerce une pression plus directe encore en analysant dans ses nuances successives l' « imitation » propre à satisfaire l'amour (37).

La « loi », en effet, incarnée dans une personne ne réclame plus seulement une froide estime, mais un attachement total qui lie corps et âme le fidèle à son devoir. Les « commandements » de Dieu, « volontés » d'un Père très aimant, sont aussi désormais les « bons plaisirs » d'un ami, ses « manières de penser et de faire » qu'il nous est doux de rendre nôtres : je pense ce que Jésus pense, je veux agir comme il aurait agi. Cette substitution des jugements et affections du Christ à nos pensées terrestres s'accomplit au cours des exercices de la seconde semaine qui tendent à imprégner nos volontés de son « esprit ». L'imitation passe ainsi de la simple conformité aux intentions divines à l'uniformité aussi complète que possible. C'est un effort d'identification que ponctuent les exercices

catégories d'âmes qui peuplent l'enfer : les unes se sont damnées avant la venue du Sauveur ; les autres, de son vivant ; les troisièmes, après sa vie mortelle : reconnaissance, confiance et toujours en face du Christ.

(36) L'expression est de S. Thomas : « Veritate imbutus... unum quodam modo cum ipsa veritate, quasi *quaedam lex* et quaedam justitia *animata* » (*Sum. Theol.* 3a p., q. 59, a. 2, ad 1. Cf. J. Huby, *Evangile selon S. Marc* (*Verbum salutis*), p. 70.

(37) Nous devons beaucoup ici à l'ouvrage un peu compliqué, mais très substantiel du P. J. Nonell : *Analyse des Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola.* Trad. du P. Thibaut, Louvain 1924 et *Bibl. des Exercices* 73-76 (1912).

de cette semaine. La connaissance et l'amour aboutissent dans le *Règne* à une offrande déjà très formelle (38). Mais le colloque si véhément, si réitéré des *Deux Etendards* coupe court à toute effusion simplement sentimentale : « qu'il me reçoive sous son étendard et d'abord dans la plus grande pauvreté spirituelle ; et, de même, s'il plaît à sa divine Majesté, si elle daigne me choisir et me recevoir, dans la pauvreté actuelle ». Voulue d'un vouloir réel, cette « pauvreté actuelle » recherchée par le Sauveur est déjà l'objet d'une demande pressante, répétée, explicite, ne renfermant d'autres conditions que « le service et la louange de la divine Bonté » (39).

De cette dialectique spirituelle, la note sur les *trois degrés* (ou modes) *d'humilité* renferme un résumé substantiel. Quelle expression plus adéquate de son orientation profonde trouverait la vie chrétienne : obéissance à la loi de Dieu même au prix de la vie temporelle, affection au service de Dieu jusqu'à l'exclusion de tout péché véniel délibéré, amitié pour le Christ impliquant préférence pour tout ce qu'il a aimé et choisi ? Nous touchons ici à des sommets inaccessibles en fait à la majorité des fidèles. Ces perspectives pourtant s'ouvrent devant tous et le Saint-Père ne propose-t-il pas hardiment aux pionniers de l'Action Catholique de vivre eux-mêmes, puis de propager « la plénitude, la perfection du christianisme avec Jésus qui

(38) *Exercices* n. 98 : « ... attestans quod ego volo et desidero et mea est determinatio deliberata, dummodo sit majus servitium tuum, et laus tua, imitari te in ferendis omnibus injuriis et omni vituperio et omni paupertate, tam actuali quam spirituali... »

(39) *Exercices* n. 147. L'exercice des 3 Classes se donne le même jour (cf. n. 148) et a pour but de raffermir la volonté dans sa résolution de vouloir ce que le Christ a voulu, ainsi qu'en témoigne le colloque, répétition de celui des *Deux Etendards*. L'objet de la demande est identique à celui du *Règne*, mais au cours de cette seconde semaine, le progrès se marque dans la profondeur et la fermeté de l'amour. Sur l'offrande du *Règne* et sa place dans les *Exercices*, voir dans *Les grandes directives de la retraite fermée* (compte-rendu de la semaine de Versailles (1929), le rapport du P. Monier-Vinard p. 169.

l'a voulu et avec l'Eglise qui, assistée de Jésus-Christ, travaille à le propager ? » (40).

Intimité allant jusqu'à l'uniformité des vouloirs, sommes-nous au terme de la progression interne des *Exercices*, touchons-nous aux abîmes les plus profonds du mystère chrétien ? Il ne semble pas, car la troisième semaine marque un double progrès qui n'est point négligeable. Dans la ligne de la purification tout d'abord. Le feu de l'amour divin a sans doute passé au cours de la seconde semaine pour détruire les plus légères imperfections de l'amour désordonné de soi-même. Il reste à fortifier la volonté en contact si profond et si nécessaire avec la dure réalité des « croix ». Le Christ « a voulu » souffrir (41). Son exemple, une fois de plus, doit nous accorder à son sanglant idéal. Voici que la douleur, la mort entrent dans le cercle de nos affections surnaturelles. L'héroïsme n'est-il pas lui aussi le « climat » chrétien par excellence ? La passion du Sauveur purifie ainsi les dernières répulsions de notre nature pour ce qui est, non effet de la volonté créatrice, mais conséquence du péché. Elle nous ouvre en même temps — et c'est un second progrès — à une connaissance et à un amour plus intime encore de sa personne. La douleur, la brisure intérieure, la peine que S. Ignace demande à Dieu dans cette semaine comme « effet propre de la passion », ce ne sont pas simple copie, reproduction par le dehors des sentiments du Christ. Cette « compas-

(40) *Exercices*, n. 165, 166, 167. Dans la pratique, il faudra tenir compte ici encore de l'*Annotation* 18, mais pour comprendre la spiritualité ignatienne, on ne peut omettre le 3e degré d'humilité, expression de la perfection la plus haute et clé de tout l'idéal des *Exercices* : « ... ad imitandum Christum Dominum nostrum, utque ei magis actu similis fiam, volo et eligo magis paupertatem cum Christo paupere quam divitias... » Le *fondement* trouve ici sa réalisation actuelle puisque le Christ est la voie qui conduit à la Vie, le moyen divin de réaliser *le mieux* notre fin.

(41) *Exercices* n. 195. « Considerare ea quae Christus Dominus noster patitur in humanitate vel *pati vult* », c'est le quatrième point ajouté aux trois de la seconde semaine Au cinquième point nous lisons également : « *sinit pati* », marquant bien cette « détermination » volontaire du Sauveur.

sion » si vive et si intime suggère spontanément les termes intraduisibles où s'exprime la théologie paulinienne de l'union au Sauveur : compati (Rom. 8, 17), configi cruci (Gal. 2, 20) (42).

Nous voici sans doute au sommet entrevu dans la méditation fondamentale : une spontanéité et une générosité telles dans l'amour qu'elle concentre la volonté sur l'unique moyen propre à conduire *le mieux* à la fin suprême qui est Dieu. Et pourtant la quatrième semaine ajoute encore sa note décisive. Le chrétien doit rayonner sa charité intime. Le Sauveur ressuscité, maître admirable de dévouement et de resplendissement apostolique, tel nous paraît être le sens de ces dernières contemplations. S. Ignace n'a-t-il pas lui-même souligné le « rôle consolateur » que le Christ y assume (43)?

L'apôtre qui parcourt une à une les apparitions du divin Maître apprend à se « faire tout à tous ». Jésus a eu pour chaque affliction le mot, le geste, la promesse appropriée. Manifestant sa divinité par le miracle (44), il répand la joie, l'intense allégresse qui resplendit dans sa gloire (45). Il établit le baptême, la pénitence, consacre l'autorité de l'Apôtre; par ces institutions spirituelles au premier chef (46), il assure la perpétuité de son œuvre, il inaugure l'apostolat universel de son Eglise. En achevant d'initier les siens au mystère de sa présence invisible, il prépare les militants d'aujourd'hui à reconnaître le Christ dans le

(42) *Exercices* n. 203. Il va de soi que l'esprit apostolique progresse de même. La valeur rédemptrice de la souffrance est ici dans toute sa lumière et S. Ignace la souligne dans ses troisièmes préludes n. 193 : « petere dolorem .. eo quod *ob mea peccata* Dominus eat ad passionem » ; n. 203 : lacrymas poenam internam de tanta poena quam Christus passus est *pro me*.

(43) *Exercices* n. 224. A l'exemple du Christ et dans son milieu propre, l'apôtre devient l'ami de tous : « comparando quomodo solent amici amicos consolari ».

(44) *Exercices* n. 223.

(45) *Exercices* n. 221.

(46) Institutions divines destinées à alimenter de surnaturel les institutions humaines. Le rôle du clergé dans l'Action Catholique apparaît ici avec toute son importance.

« milieu » humain qu'ils doivent sanctifier à leur tour. A cette vue réconfortante de leur tâche, la *Contemplatio ad amorem* mêle une « vision du monde » puissamment suggestive. La formule chère à S. Ignace : « trouver Dieu en tout », s'illustre ici en des évocations concrètes où Dieu se laisse « approcher » et, pour ainsi dire, goûter dans son actualité la plus suave : ses dons, présages du don qu'il veut nous faire de lui-même, sa présence, son action, tout ce qui nous signale son amour, excitent notre réponse désintéressée : Sume, Domine, et suscipe. Mais le désintéressement n'atteint son comble que si la seule admiration de la Beauté Souveraine soulève l'âme jusqu'à Dieu lui-même, Soleil dont les beautés terrestres ne sont que pâles reflets, Source dont elles ne sont que les ruisseaux étroits (47).

Parvenue sur ces cîmes, l'âme ignatienne ne va-t-elle pas fuir désormais son « milieu » terrestre ? Mais non, l'offrande d'elle-même qu'elle vient de répéter par quatre fois suffit à exiger d'elle l'immolation effective dans sa vie quotidienne. Transformée intérieurement, rendue sensible à cette présence de Dieu enveloppante et fortifiante, elle brûle de sanctifier en conséquence tout le profane, d'y replacer le Christ, d'y faire régner partout Dieu, en un mot. *In actione contemplativus* (48), l'expression dont on a caractérisé la vie d'Ignace, définit exactement sa « spiritualité » : une spiritualité de l'action née de la contemplation, ou mieux encore, d'une action où resplendit la contemplation, car les fins apostoliques « ordonnées » ne peu-

(47) Nous résumons en trop peu de lignes cette contemplation dont la valeur religieuse a été bien mise en relief par le P. Valensin, dans *Les grandes directives de la retraite fermée*, p. 260 sq.

(48) Ce mot souvent cité est du P. Nadal dépeignant en termes admirables la vie intérieure du saint. Il l'explique ainsi : « tum illud praeterea in omnibus rebus, actionibus, colloquiis, ut Dei praesentiam rerumque spiritualium affectum sentiret atque contemplaretur, simul in actione contemplativus (quod ita solebat explicare : Deum esse in omnibus rebus inveniendum)... » *Monumenta Historica Epist. P. Nadal* IV p. 651. Cet aspect apostolique de la spiritualité ignatienne a été développé dans trois fascicules de *La Bibliothèque des Exercices* par le P. Watrigant lui-même (n° 45, 46, 47), où l'on trouvera de nombreux textes et plus récemment par le P. L. Peeters dans *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace*, c. VIII.

vent pas contredire l'union divine ; elles ne devraient pas l'altérer (49).

Si telle est la signification des *Exercices*, on voit à quel titre éminent ils sont une école d'Action Catholique. On se demandera peut-être en quoi réside leur originalité.

III

Leurs méthodes ne sont qu'une adaptation des méthodes traditionnelles ou une systématisation des procédés naturels de pensée. C'est plutôt dans l'enchaînement des vérités, dans la « logique » de leur développement que l'on s'accorde à découvrir le génie propre de l'auteur. Pour préciser davantage, nous dirions que leur nouveauté principale est à placer dans l'*élection* considérée moins dans son application immédiate au cours de la retraite, que dans sa méthode de délibération et de détermination (50).

Personne a-t-il poussé plus loin que S. Ignace et d'une manière plus pratique la synthèse des deux formes de l'activité humaine : contemplation et action ?

Ce que S. Thomas a dit de l'apostolat par l'enseignement oral, S. Ignace nous apprend à l'étendre à toute forme de dévouement chrétien. Pour lui, la « détermination » appartient à la contemplation comme le contenu du

(49) Le P. Nadal explique très heureusement dans ses notes sur « L'oraison particulièrement propre à ceux de la Compagnie » (*Epist. P. Nadal* IV, p. 679) que la contemplation doit « dominer, guider et gouverner avec paix et clarté dans le Seigneur » la vie active, de telle sorte que celle-ci soit une « vie active supérieure » : que suppone la activa y contemplativa, y tiene fuerças de imprimirlas en todos, según conviene á mayor servicio de Dios ». Plus brièvement, ajoute-t-il : « l'action de la charité unie à Dieu est l'action parfaite ». On peut lire dans le remarquable article de M. J. Maritain : *Action et Contemplation* (*Rev. Thomiste*, 1937, mai-juin) une justification philosophique de cette « spiritualité » de l'action.

(50) Sur l'*élection*, cf. le P. de Guibert dans *Les grandes directives de la retraite fermée* p. 172, qui a bien mis en lumière en quoi consistait cette originalité. Nous étendons son point de vue à la méthode prise dans son ensemble plutôt qu'à son application immédiate dans la retraite, nous efforçant de concilier les fins diverses visées par l'auteur des *Exercices* et que nous définirions : *la sanctification par une méthode caractéristique de décision.*

mot dont le son n'est que le signe (51). C'est assez dire que les *Exercices* ne sont pas une simple initiation à l'esprit chrétien ni un pur entraînement à l'amour divin, mais encore une méthode pratique de *décision* conforme à cet esprit et à cet amour : *Exercices pour que l'homme se vainque lui-même et ordonne sa vie sans se déterminer par aucune affection désordonnée* (52). Leur titre les situe résolument sur le plan de l'action, d'une action qu'ils prétendent intégrer dans la contemplation.

Rappeler brièvement à quel prix, ce sera enfin définir les conditions de la plus haute sainteté apostolique. Mais n'est-ce pas de saints que l'Action Catholique vise à repeupler le monde?

En vérité, les règles du « bien agir » que renferment les *Exercices* trouvent leur application expresse dans le temps de la retraite. Tout y compose l'atmosphère la plus favorable à ces options décisives qui vont à « ordonner » la vie dans ses lignes essentielles : qu'il s'agisse du choix d'un état ou d'une simple réforme, les directives ignatiennes s'y assurent le maximum de leur efficacité. Mais elles demeurent les normes idéales de toute activité vraiment spiritualisée. Il est facile d'en dégager les deux caractères dominants : 1. le primat du surnaturel; 2. la recherche active de l'intention droite par une réflexion appropriée.

1. — On sait que l'importance attachée par S. Ignace aux « inspirations » est un des traits les plus frappants de sa « spiritualité ». Dès les *Annotations*, sorte de premier « directoire » des *Exercices*, nous sommes avertis que la parole est avant tout à Dieu.

Un réseau de prescriptions précises a pour but d'isoler le retraitant loin des bruits ou imaginations inutiles qui troublent l'attention de l'âme et risquent de supplanter la voix silencieuse du maître intérieur (53). Par ces quelques brefs articles, nous sommes, dès l'abord, mis au fait d'une psychologie surnaturelle dont la retraite se propose de

(51) 2 a 2 ae q. 181 a. 3.
(52) *Exercices* n. 21.
(53) Surtout n. 20; cf. n. 11, 12 et les *Additions* n. 73 sq.

nous faire prendre conscience. Le flux alterné des mouvements contraires de notre esprit prend valeur d'indications objectives de la plus extrême importance. Choix des exercices, étendue de chaque semaine s'y rapportant comme à une norme essentielle de succès (54). Tout le rôle du directeur, peut-on dire, s'y subordonne. « Que le Créateur et Seigneur se communique à l'âme » (55), voilà l'unique préoccupation qui doit l'animer. Suivre le jeu des consolations et désolations dont la conscience du retraitant est le champ d'influence exige de ce directeur une totale abnégation de ses vues personnelles (56), une vigilance très attentive à la discipline extérieure de la retraite (57), une discrétion propre à lui gagner la confiance sans laquelle lui échapperaient inévitablement ces mouvements intérieurs, signes de Dieu ou du démon (58).

Ce qui est vrai de toute la retraite, redouble d'intérêt le jour de l' « élection ». Au cours de la seconde semaine, l'ame se trouve dans cette atmosphère d'indifférence intense qui la remplit du seul amour du Christ. Il s'agit pour elle de fixer concrètement cet amour sur l'objet propre qui détermine la volonté divine à son égard. Des trois « temps » où elle s'exprime, les deux premiers comportent précisément cette action directe des « esprits » que les *règles du discernement* aident l'âme à interpréter (59). Nous n'insisterons pas sur cet aspect singulier de la systématisation ignatienne, dont le mérite est encore dans l'adaptation concrète et personnelle des données de la tradition. Il nous suffit d'avoir souligné l'importance de l'inspiration pour situer la « décision » au sens ignatien sur le plan surnaturel auquel elle appartient. On en déduira que la place faite à la

(54) *Exercices* n 17, 18 ; 4.
(55) *Exercices* n. 15.
(56) *Ibid.*
(57) *Exercices* n. 6.
(58) *Exercices* n. 7.
(59) Sur les *Règles du discernement des esprits*, cf. dans *Les grandes directives de la retraite fermée*, la leçon du R. P. Poullier où est très bien marqué le rapport de ces règles avec le rôle du directeur, avec la vie d'oraison et le temps spécial de la retraite (p. 203 sq.)

vie de prière est primordiale pour quiconque adopte les perspectives des *Exercices* (60).

Les « modes » de l'élection indiqués pour le temps de calme parfait, lorsqu'aucun mouvement des esprits ne se laisse percevoir, montrent à quel degré la préoccupation du « surnaturel » est constante chez leur auteur : « Le 3e point sera de demander à Dieu notre Seigneur qu'il veuille mouvoir ma volonté et placer dans mon âme ce que je dois faire... tandis que je discourrai avec mon intelligence et que je me résoudrai conformément à sa sainte et bienveillante volonté » (61). L'homme n'est jamais qu'un coopérateur; ses propres œuvres, c'est Dieu qui les dirige et les rend fécondes. S. Ignace ne néglige pas de le lui rappeler dans le temps même où la raison reprend tous ses droits.

La 4e règle « *de victu* » illustre à souhait ces principes (62). En matière d'abstinence, dit-elle, plus on retranchera sans nuire à la santé, mieux cela vaudra et l'une des raisons qu'on nous en donne, c'est que « par cette disposition généreuse les consolations et inspirations devenues plus perceptibles feront discerner la mesure qui convient. » Jusque dans les menus détails, la méthode des *Exercices* nous apprend à respecter l'action divine (63).

2. — Mais le surnaturel s'insère dans la nature; il ne la supprime pas. L'homme a donc ses initiatives nécessaires qu'il faut éclairer par le travail de la raison, lorsque le

(60) Sur la vie de prière de l'homme religieux moderne, lire les fortes pages de A. Rademacher, *Religion et vie* (Editions de la Cité Chrétienne, Bruxelles 1934) p. 199 sq.

(61) *Exercices* n. 180.

(62) *Exercices* n. 213.

(63) Cette application pratique au régime alimentaire, de même qu'à la « distribution des aumônes », dont nous parlerons plus loin, nous montre que S. Ignace entendait bien établir des règles d'un usage universel et la conscience professionnelle des catholiques d'aujourd'hui ne perdrait rien à se les rendre plus familières. Cf. la leçon de Mgr de Solages sur *La morale chrétienne et les affaires* (Semaine Sociale de Mulhouse 1931) citant par manière d'apologue, un mot qui répond trop à une réalité : « Si M. le Curé dit vrai... s'il faut mettre la conscience dans les affaires... alors il faut tout recommencer » (p. 225).

mouvement de la grâce se laisse moins remarquer. Le 3e « temps » de l'élection prévoit que les puissances de l'âme peuvent être abandonnées, pour ainsi dire, à elles-mêmes tout en restant, bien entendu, sous l'influence de la grâce (64). C'est le temps de la tranquillité où deux séries de considérations doivent aider la volonté à rectifier son intention.

Aux termes de la méditation fondamentale, il s'agit d'arrêter nos décisions « pour la seule louange de Dieu notre Seigneur et le salut de notre âme ». Indifférence, que S. Ignace compare maintenant à l'équilibre de la balance (65), mais qu'il faut réaliser objectivement. Pour y aider, une première formule (primus modus) se contente de rappeler vivement les principes, puis, mettant l'âme en garde contre les « motions de la sensualité », l'invite à peser par la raison le pour et le contre (66).

Si la volonté résiste à la nécessité de servir Dieu *uniquement* et de sauver son âme, une seconde formule (secundus modus), nous dirions presque, plus agressive va directement à détruire les attaches de l'amour propre et de l'amour mondain. Pour vaincre son égoïsme, on suggère au retraitant une manière de dépersonnalisation : qu'il se considère comme un étranger pour le salut duquel il prend parti (67). Contre l'amour désordonné du monde, qu'il se mette à l'heure de sa mort et se décide aujourd'hui en conséquence. Ou bien, puisqu'il doit faire sien le jugement de Dieu, règle de toute droiture, qu'il songe à l'heure où ce jugement lui sera signifié sans retour (68).

On verra dans les *Règles de la distribution des au-*

(64) Le premier « temps », en effet, suppose une intervention si manifeste de la grâce qu'elle rend inutile toute délibération (n. 175). Le second « temps » se fonde principalement sur « l'expérience des consolations et des désolations ». La raison intervient à titre de contrôle et les facultés sont plus passives qu'actives (n 176). Dans le troisième « temps » (n. 177), l'homme se sent calme et se met de lui-même en face de sa destinée pour déliberer. Cet état n'enlève rien évidemment au concours « connaturel » de la grâce.

(65) *Exercices* n. 179.

(66) *Exercices* n. 181, 182.

(67) *Exercices* n. 185.

(68) *Exercices* n. 186, 187.

mônes une application concrète de ces méthodes. Leur usage est illimité, mais par le choix même de leur objet, S. Ignace montre la connexion étroite qui relie le désintéressement personnel au zèle apostolique (69).

Toutefois, le dernier mot de la décision reste à la prière. « La délibération terminée, disent les *Exercices*, il faut recourir avec diligence à l'oraison en présence de Dieu notre Seigneur, et lui offrir cette élection, priant sa divine Majesté de l'accepter et de la confirmer, si tel est son plus grand service et sa louange » (70).

Imprégner l'action de contemplation, tel est bien le but où tendent les *Exercices* par une méthode de *décision* qui n'avait jamais été systématisée à ce point.

Mais un pareil idéal n'excède-t-il pas les possibilités morales et psychologiques du laïque pour qui les préoccupations temporelles demeurent si accablantes? Le texte même de S. Ignace ne suppose-t-il pas la « vocation » à la vie apostolique au sens fort du mot (71) ? Et ne serait-ce point là le motif pour lequel est sortie finalement (72) de l'expérience de Manrèse une Société de prêtres, religieux, c'est-à dire une société dont les membres bénéficient d'avantages spirituels interdits à l'homme du monde, à l'homme d'affaires, à l'ouvrier, en raison même de ses devoirs d'état? Comment lui proposer de vivre perpétuellement en présence de Dieu? de soumettre tous ses actes à cette vigilance, à cette discipline que réclame la pratique des méthodes

(69) *Exercices* n. 337 sq.

(70) *Exercices* n. 183.

(71) « Les *Exercices Spirituels*, écrivait le P. de Grandmaison, visent avant tout un cas concret, nettement déterminé : leur but est de mettre un homme, encore libre de disposer de sa vie et très bien doué pour l'apostolat, en état de discerner clairement et de suivre généreusement l'appel de Dieu... » (*Recherches de Science religieuse*, 1920, p. 400). Le savant Jésuite ne niait pas pour autant la légitimité des utilisations diverses admises par la tradition. Son point de vue limité visait d'ailleurs certains excès contraires.

(72) Finalement, car l'idée de la Compagnie de Jésus ne prit corps que beaucoup plus tard, ainsi que l'a montré, entre autres, le P. P. Dudon dans son *Saint Ignace*.

ignatiennes conçues expressément pour le temps de la retraite (73) ?

A ces objections, le Saint-Père a répondu par avance en rappelant les exigences actuelles de l'Action Catholique (74). De tout temps, sans doute, l'Eglise a voulu des saints parmi les fidèles, comme parmi les élus du temple. Toutefois, l'urgence d'intensifier aujourd'hui l'élan vers la sanctification personnelle et vers le salut du prochain s'impose à tout observateur conscient de sa foi.

Le paganisme de plus en plus envahissant est une menace multipliée pour les âmes qui ont à faire leur salut dans tant d'ambiances empoisonnées. Un potentiel spirituel leur est d'autant plus indispensable qu'elles ont davantage à lutter pour défendre leur esprit chrétien.

Mais puisque l'Action Catholique met l'accent sur le devoir apostolique des fidèles, la nécessité de posséder eux-mêmes ce qu'ils doivent s'efforcer de propager les oblige à perfectionner sans cesse et au maximum leur vie chrétienne (75). Ces dangers qu'ils courent pour leur part, combien d'autres les risquent avec eux, que le Christ veut sauver et qu'ils sont les seuls à atteindre ?

Le S. Père n'a pas manqué de mettre en avant l'insuffisance du clergé pour l'œuvre d'évangélisation devenue si singulièrement difficile. Insuffisance numérique, c'est trop clair, mais insuffisance aussi qui tient à la profession même du clergé tenu forcément à l'écart d'une multitude toujours grossissante d'âmes. D'où, à un titre particulier, l'urgence d'une vie intérieure profonde chez ceux qui participent à l'apostolat des apôtres en occupant les secteurs inaccessibles à ces derniers (76).

Assainir l'atmosphère païenne par une conduite chrétienne irréprochable, aussi bien dans le domaine familial que professionnel, que civique, suppose une transformation lente et coûteuse des *institutions* viciées en grande partie

(73) Il faudrait parler encore de l'*examen de conscience* général et particulier, méthode efficace de maîtrise de soi non pas inventée, mais adaptée et systématisée par S. Ignace : *Exercices* n. 24-31.

(74) Voir les textes réunis par l'abbé Guerry, *op. cit.* n. 27-39,

(75) Guerry, *op. cit.* n. 7, 8, 9.

(76) Guerry, *op. cit.* n. 33, 34.

dans leurs principes. Ceux qui ont la responsabilité de cette transformation, parce que Dieu leur a davantage accordé, sentent combien leur est nécessaire le courage surnaturel, ce fruit d'une union intime et continuelle avec la source de toute force. Ceux qui connaissent les exigences de la conquête quand il s'agit non d'opérer par la violence, mais de gagner par la persuasion des âmes totalement ignorantes ou dévoyées, ne se convainquent-ils pas que tout en eux devrait rayonner la pureté, la justice, le désintéressement du Christ (77)?

A ce compte, l'idéal ignatien ne leur apparaîtra peut-être pas exorbitant. Il leur apprend à vivre leur christianisme dans sa réalité plénière : il renverse les formalismes superficiels, il supprime les cloisonnements épais et ouvre aux énergies spirituelles de la vie chrétienne leurs pleines entrées dans la vie personnelle et sociale ds ceux qui le comprennent et l'adoptent.

Par là ne s'applique-t-il pas à résoudre le problème essentiel de l'apostolat chrétien qui est d'assurer la *sincérité* de l'apôtre? On sait ce qu'exige de droiture cette conformation réciproque de l'activité extérieure et de l'attitude intérieure, l'accord de la vie personnelle avec ses manifestations publiques.

Or les *Exercices* abordent de front ce problème d'action catholique. Ils visent, eux aussi, à étendre le règne du Christ dans tous les domaines, dans ceux de la société et de la famille aussi bien que dans les individus. Mais ils supposent que si les *institutions* influencent ces derniers, elles sont à leur tour essentiellement influencées par eux : ne sont-ce pas des hommes qui en sont les créateurs, les animateurs et, au besoin, les réformateurs (78)? Il s'agit donc de mettre de l'ordre en eux, dans leurs idées, dans leurs volontés et c'est là ce que cherche cette méthode de *décision* que nous venons de décrire (79).

(77) De ce sentiment net et de son existence parmi les laïques, les ouvrages de M. M. Légaut, et notamment *La condition chrétienne* (B. Grasset, 1937) sont un témoignage réconfortant.

(78) Voir une analyse très fine de cette interaction par le P. Rouanet dans la leçon que reproduit *Notion de milieu*, p. 63 sq.

(79) *Exercices* n. 21. Titre déjà cité *supra*.

La droiture qu'elle se propose de réaliser pratiquement s'inspire de l'homme sans doute, mais de l'homme pris dans son destin concret, non dans sa nature abstraite. Elle lui montre sa fin dernière comme le suprême épanouissement de lui-même dans la louange et le service de Dieu. Mais, le mettant en contact intime avec le Christ, elle lui inculque le sens de la Loi Nouvelle, intérieure, substituant aux contraintes du devoir forcé la douceur du don spontané de soi. Ce n'est plus le respect du marbre gravé par Dieu qui doit courber sa volonté ; c'est l'esprit du Christ, la charité, qui anime toute sa vie (80).

Tout, autour de lui, dès lors s'illumine. Ce « milieu » auquel, quoi qu'il en ait, il se sent irrévocablement lié, n'offre plus pour lui le scandale d'une geôle où il ignore qui l'emprisonne. C'est son jardin : il y pousse et il le fleurit. Dieu lui demande de s'y enraciner et de le féconder. L'air moralement empesté peut-être de l'usine ou de l'école, il faut qu'il l'assainisse par son exemple, par sa prière, coûte que coûte, afin que les chrétiens qu'il y coudoie puissent y respirer plus à l'aise, y rencontrer le Christ et l'y aimer davantage ; afin aussi que les ignorants, les âmes malades et malheureuses y soient évangélisés (81).

(80) Et c'est bien là ce que veut l'Action Catholique. Cf. Guerry, *op. cit.* 301 : « L'exigence religieuse, c'est que *toute* la vie doit être restaurée dans le Christ. C'est l'existence réelle de tous les jours qui doit — dans tous ses détails et dans toutes les circonstances véritables, dans toutes les formes successives que revêt le devoir d'état de chacun — se placer sous l'influence du Christ et se remplir de sa charité ».

(81) On trouvera un beau témoignage rendu à l'activité de la JOC. dans le rapport déjà cité, reproduit par les *Dossiers* de l'*Action Populaire*, p. 15 (15 juillet 1937) Et voici le témoignage de M. l'abbé Tiberghien parlant du *Réalisme dans l'apostolat* (*Bulletin des Anciens Elèves de S. Sulpice*, mai 1935, p 11) : « Et vous sentez tout de suite alors le réalisme des *méthodes*. Il ne s'agit plus ici d'exercices de piété mais de vie pieuse. Quelle admirable vie de piété que celle si magnifiquement chantée par l'abbé Cardijn dans le manuel jociste : « Ils doivent être chrétiens partout, à l'atelier, à l'usine, à la rue, à la maison aussi bien qu'à l'église. Ils doivent comprendre qu'ils peuvent malgré tout être des saints sur les trains, en route vers le travail, pendant le jour à l'atelier et à l'usine, et parfois la nuit, au fond de la fosse ou à la lueur des hauts-fourneaux... ils doivent voir que le travail peut être la plus expressive des prières, qu'il peut être le plus fécond des sacrifices, s'il est uni au sacrifice journalier du Sauveur sur nos autels. Alors leurs

La conquête évoquée par S. Ignace prend alors toute son extension. Le règne du Christ dans la Société entière est bien son splendide rêve de solitaire à Manrèse. Le voici, grâce à l'Action Catholique, en voie de réalisation. Pie XI n'a pas répété en vain que les exercices spirituels étaient l'un des principaux éléments de son succès (82). Il a dit aussi sa confiance dans les méthodes ignatiennes : elles en sont — et nous aurions voulu le faire mieux voir encore — un instrument exactement adapté.

Michel Olphe-Galliard.

gestes au travail, leurs actes, leurs fatigues deviennent des formes de prières, des moyens de sanctification, et les usines et les fabriques, au lieu de rester des lieux de corruption deviennent des sanctuaires où les âmes s'unissent à la mission du Rédempteur, pendant que les corps collaborent à l'enrichissement, à la transformation de l'œuvre du Créateur. Si on parvenait à faire comprendre cela aux jeunes ouvriers et aux jeunes ouvrières, combien la religion relèverait leur travail et combien leur travail s'inspirerait de la religion. Alors, il y aurait de l'unité dans la vie ». Et ceci n'est pas de la phrase. Tout aumônier jociste pourrait citer des réalisations de cet idéal. Ainsi ce mot d'un jeune ouvrier qui était amené par sa profession à se coucher souvent sous son métier. Il avait compris l'analogie de son attitude avec celle du Sauveur cloué sur la Croix et il disait dans des termes qui étaient bien à lui : « J'y pinse tout di (j'y pense toujours) ».

(82) Guerry, *op. cit.* n. 8.

UN GRAND SPIRITUEL DU 17e SIÈCLE

LE PÈRE FRANÇOIS GUILLORÉ, S. J.

Les pages qui suivent ont avant tout pour objet de servir de cadre aux documents autobiographiques publiés plus loin. Elles mettent au point et complètent, à l'aide des documents d'archives et d'une sorte de vie manuscrite du P. Guilloré, les renseignements parfois erronés donnés jusqu'ici.

I

François Guilloré naquit dans la petite ville du Croisic, au diocèse de Nantes, le 25 décembre 1615, un peu après minuit (1). On ne sait

Sources : 1) Les Archives romaines de la Compagnie de Jésus, contenant les *Catalogi triennales*, *secundae*, *breves*; et divers volumes d'*Epistolae*, avec la correspondance du Général, etc. Ces archives sont indiquées par *Arch. Rom.* 2) Les Archives de la Province de Paris, S. J. (indiquées par *Arch. Prov. Franc.*). Outre les Catalogues, etc., ces archives contiennent deux manuscrits (ms. 1 et ms. 2) se rapportant au Père Guilloré. Le ms. 2, que j'ai eu à ma disposition en écrivant cet article, est une copie exacte et littérale du ms. 1, dû à un jésuite anonyme contemporain du P. Guilloré. Ce ms. 1, petit volume in-12 de 154 pages, est divisé en deux parties. La première, de 79 pages, a pour titre « Abrégé de la Vie du R. Père François Guilloré de la Compagnie de Jésus » ; c'est une biographie ou plutôt un sommaire des vertus du P. G. Ce qu'il contient de plus intéressant ce sont les extraits de lettres intimes et personnelles se rapportant à sa vie spirituelle écrites par le P. G. à ses amis et confidents. Ces extraits et les quelques faits que contient la biographie sont publiés dans le présent article. La seconde partie du manuscrit, de 75 pages, contient 24 lettres choisies de direction. Elle a pour titre « Recueil de lettres spirituelles du R. P. Guilloré de la Compagnie de Jésus. — Avis pour les âmes que la grâce attire à la vie intérieure ». Ces lettres jusqu'ici inédites seront publiées dans un prochain numéro de la RAM. Je dois communication de ces deux manuscrits à l'obligeant P. Mitsche, que je remercie vivement, ainsi que le P. Kleiser qui m'a facilité la consultation des Archives romaines S. J.

(1) Arch. Prov. Franc., ms. 2, p. 2.

rien sur ses parents, sa famille et sa première enfance. Le moment venu François fut envoyé au fameux collège de La Flèche, dirigé par les Jésuites. Il y suivit le cours des études et y fit même deux ans de rhétorique. Ce fut un excellent élève, car il avait « une complexion robuste, une imagination vive et riche en différentes idées ; un esprit fort, facile, pénétrant et fort fécond ; une volonté droite et des inclinations portées à la vertu » (2). Menant une vie très vertueuse, il n'avait que du dédain pour les jeux frivoles et les amusements de ses compagnons ; il le manifesta en particulier par la résolution qu'il prit et observa fidèlement de ne jamais jouer aux cartes. Quelqu'un qui l'a bien connu dans sa jeunesse le décrit ainsi : « Il était généreux, affectueux et constant, libéral, désintéressé, franc, ennemi de la dissimulation, de la flatterie et du respect humain, et des petits ménagements adroits pour venir à ses fins, et surtout il fut toujours éloigné de la faiblesse qui ternit la pureté des jeunes gens » (3). Plus âgé, il éprouva un dégoût grandissant pour le monde et un attrait particulier pour la solitude, le silence, et surtout pour la prière. En un mot, il avait toutes les qualités d'esprit, de cœur et de caractère d'un élève modèle qui semblaient le désigner pour la vie religieuse.

Le désir de la vie religieuse s'éveilla très tôt dans l'âme du jeune étudiant. En fait ce désir de se donner à Dieu était si fort qu'il déclara plus tard que s'il n'y avait eu qu'une maison religieuse, et cela à l'extrémité de la terre, il serait parti pour la chercher. Le seul problème était le choix de l'Ordre religieux où il entrerait. Son penchant pour la prière et la vie contemplative lui fit d'abord prendre en considération les Bénédictins, mais finalement il décida d'entrer dans la Compagnie de Jésus. Il se rendit à Paris au Noviciat de la Province de France (dite plus tard de Paris), le 22 octobre 1635 (4). Il allait achever sa vingtième année.

Le Maître des Novices n'était autre que le savant et saint Père Julien Hayneufve (5). Sa tâche fut aisée car François Guilloré avait

(2) Ms. 2, p. 2.

(3) Ms. 2, p. 2.

(4) Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, tome III, col. 1937 ; P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. IV, 2e partie, p. 108 ; A. Pottier, *Le Père Louis Lallemant et les grands Spirituels*, etc., tome III, p. 257 ; P. Bernard, *Dict. Théol. Cath.*, col. 1989, ont tous 1638, ce qui est incorrect. La date exacte est le 22 octobre 1635. Cf. Arch. Rom. Franc., 22, p. 317.

(5) Le nom est diversement écrit : Hayneufve, Haineuve, Hayneufue. Il naquit à Laval en 1588 et mourut à Paris en 1663, après avoir été recteur au collège de Quimper, Maître des novices et Instructeur du troisième an. Il fut aussi un écrivain spirituel distingué, étant des premiers à composer une *Année chrétienne* de méditations. Cf. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. IV, 2e partie, pp. 59, 64, 77.

la ferme détermination de chercher à acquérir un haut degré de sainteté. Il s'adonnait fort à la pratique de la mortification, à laquelle il resta fidèle jusqu'à sa mort, mais il était encore plus assidu à la prière. Dieu récompensa sa générosité par d'abondantes lumières intérieures ; aussi déclara-t-il plus tard que « dès le temps de son Noviciat, il avait reçu du Ciel les connaissances des choses spirituelles qu'il a fait imprimer, et de ce qui l'a inspiré dans ses conférences publiques et particulières » (6).

Après les deux ans ordinaires de noviciat et l'émission de ses vœux simples perpétuels, François fut envoyé à son ancien collège de La Flèche pour y étudier la philosophie. Il y resta trois ans (7). Puis ce furent quatre années de régence au collège de Caen, dont trois à enseigner la grammaire en cinquième, quatrième et troisième successivement et la quatrième les humanités (8). Le jeune régent, fort zélé, avait su rendre la vertu attrayante car cinquante de ses élèves embrassèrent la vie religieuse pendant l'espace de dix-huit mois (9).

Les quatre années suivantes (1644-1648) furent consacrées aux études de théologie à Bourges. Il reçut la prêtrise pendant la troisième année. Pendant la quatrième, tout en continuant d'étudier, il fut aussi surveillant des pensionnaires du collège (10). Sa théologie finie, le P. François Guilloré fut envoyé au collège de Vannes (1648-1651), comme professeur de rhétorique et confesseur des Congréganistes. Il y avait alors aussi à Vannes le Père François Ragueneau et le fameux missionnaire breton le Père Vincent Huby (11). C'est là que le P. Guilloré fit la connaissance de la sainte fille Armelle Nicolas, « la bonne Armelle », dont le directeur spirituel fut pendant trente ans le P. Huby.

Le P. Guilloré fit sa troisième année de probation à Rouen (1651-1652) sous la direction de son ancien Maître des Novices, le Père Julien Hayneufve, devenu dans l'intervalle Instructeur des Ter-

(6) Ms. 2, p. 5.

(7) Arch. Rom. Franc., 22, pp. 325, 339v, 353. En 1637 nous le trouvons parmi les « logicos » ; en 1638, parmi les « physicos » ; en 1639, parmi les « repetitores ».

(8) Arch. Rom. Franc., 23, pp. 7v, 20, 31. Le Cat. brev., pour 1643 manque.

(9) Ms. 2, p. 6. Mais on ne nous dit pas combien persévérèrent.

(10) Arch. Rom. Franc., 23, pp. 39, 53. Les Cat. Brev. pour 1644 et 1646 manquent. Le titre de « Pater » en 4e année de Théologie permet de conclure à son ordination en 3e année.

(11) Arch. Rom. Franc., Cat. Brev. 23, p. 91 ; Cat. Trien. 12, p. 314. Le P. Ragueneau est mentionné comme Professeur de Seconde et Confesseur à l'Eglise ; le P. Vincent Huby, comme chargé des cas de conscience, missionnaire et admoniteur.

tiaires (12). Après cette année de formation spirituelle intensive, nous trouvons le Père Guilloré revenu à La Flèche pour y enseigner la rhétorique. C'est là qu'il prononça les quatre vœux solennels de la profession le 2 février 1653 (13). C'est de là aussi qu'il écrivit une assez longue lettre, datée du 11 mars 1654, au Très Révérend Père Général, Goswin Nickel, pour lui demander d'être appliqué aux missions des campagnes parmi les paysans (rustici homines), comme aide du Père Valdory, occupé depuis déjà plusieurs années à ce travail. Un Général précédent, le P. Vincent Caraffa, avait fortement recommandé cette sorte d'apostolat. N'ayant aucune facilité pour apprendre les langues, le P. Guilloré informe le Général qu'il ne se sent pas de vocation pour les missions étrangères, mais qu'il éprouve depuis plusieurs années un désir toujours plus intense de se dévouer complêtement aux missions intérieures (ad Galliarum missiones). Il indique en plus de quelle manière peut être mis à exécution son désir (14). Le P. Goswin Nickel répondit en louant son zèle apostolique mais renvoya la décision finale au P. Provincial (15).

En 1656, le P. Guilloré est à Blois et, en 1658, à Alençon, occupé aux travaux du ministère et à la prédication (16). Son désir des missions de campagne semble avoir été exaucé car il est nommé Supérieur de la petite résidence de Dieppe, dont les membres sont appliqués à cette tâche. Il reste Supérieur trois ans, de 1659 au 25 octobre 1662, où on lui donne pour successeur le P. Simon Dela-

(12) Arch. Rom. Franc., Cat. Trien. 13, p. 50.

(13) Arch. Rom. Gal. 8, pp. 163-164.

(14) Arch. Rom. Franc. 48, pp. 106-107. Cette lettre, écrite en un latin élégant, révèle pleinement le caractère franc et énergique de Guilloré. Nous la donnons en appendice.

(15) Voici la réponse du P. Goswin Nickel : Flexiam. — P. Francisco Guilloré. Non sine magno jucunditatis sensu ex Rvae literis (*sic*) intellexi quam tota inhiet spiritualibus animarum lucris ac pretiosae adeo segeti in aeterna Dni horrea reponendae sed quoniam desiderium istud solis provinciae Franciae finibus circumscribitur ideo agat de illo cum P. Provinciali (ei rem commendare non desinam); cum enim certius ipse quam quivis alius exploratum habeat quanta vestrae istae missiones laborent operariorum paucitate, an utiliorem in illis quam in aliis muneribus operam RVa positura sit, quidquid ipsi demum in Domino visum erit hoc sibi prae caeteris convenientius arbitretur. SS. RVae SS. me commendo. Romae 20 april. 1654. — Arch. Rom. Epist. Gen. Franc. 6, p. 470v.

(16) On possède deux courtes lettres du P. Guilloré au Père Général, l'une de Blois, datée du 27 janvier 1656, l'autre d'Alençon, datée du 23 janvier 1658. Ce sont ses rapports de consulteur de la maison. Elles ne contiennent que des renseignements locaux.

hogue (17). L'année suivante il est de nouveau à La Flèche, occupé cette fois à prêcher, entendre les confessions à l'église et aux divers ministères (18). Puis un court séjour à Bourges, où, en plus de ses travaux habituels, il a la charge d'une Congrégation de laïques (19). En 1666, il fait partie de la petite résidence de Nantes et y reste jusqu'en 1673, occupé aux travaux ordinaires de l'apostolat (20). Le P. Guilloré est alors envoyé au noviciat de Paris et y passe le reste de ses jours à publier ses livres spirituels, à entendre les confessions et à s'occuper de direction spirituelle dans la communauté et au dehors.

Après six mois de souffrances, pendant lesquels il ne cessa point ses occupations, il fut frappé d'une attaque mortelle d'apoplexie. Il conserva son entière connaissance pendant la journée qui suivit, fit une confession générale et employa le reste de son temps à faire des actes d'amour de Dieu « ... et puis cette belle âme, qui pendant tout le cours de son pèlerinage avait eu une tendresse ardente et continuelle vers Dieu, s'y alla unir pour toute l'éternité, et ce cœur qui toute sa vie n'avait voulu boire qu'au torrent des amertumes qui avaient submergé le cœur de Jésus, s'alla lui-même submerger dans ce divin Cœur, pour y boire à jamais des torrents de volupté dont il est plein » (21). C'était en la fête des SS. Pierre et Paul le 29 juin 1684.

II

La vie féconde du P. François Guilloré fut ainsi remplie par une activité apostolique intense et variée : enseigner, prêcher, donner des retraites, administrer les sacrements, entendre les confessions, diriger les âmes, composer ; il faisait l'ouvrage de « quatre hommes » (22).

(17) Arch. Rom. Franc. 23, pp. 107v, 125v, 143, 159. Après avoir cessé son supériorat, il resta encore à Dieppe quelque temps, occupé de ministères.

(18) *Ibid.*, Franc. 23, pp. 170v, 185v.

(19) *Ibid.*, Franc. 23, pp. 200v.

(20) *Ibid.*, Franc. 23, pp. 213s, 226v, 239v, 270v, 283, 297. Le Cat. Trien. parfois est en contradiction avec le Cat. Brev., v. g. 1665 : La Flèche ; 1669 : La Flèche ; 1672 : Rheims, quand le Cat. Brev. le met à Nantes. J'ai suivi le Cat. Brev. comme plus sûr. La différence peut parfois être expliquée par les déplacements incessants du P. Guilloré, en vue de ses prédications. Sommervogel, Pourrat, Pottier et Bernard (*loc. cit.*) le donnent comme Supérieur de la résidence de Nantes. C'est inexact, le P. Guilloré n'a jamais été Supérieur à Nantes.

(21) Arch. Prov. Franc., ms. 2, p. 81. Le P. Guilloré ne mourut point à la Maison professe comme le dit le P. Pottier (*loc. cit.*) mais au Noviciat, rue du Pot-de-Fer, Faubourg Saint-Germain. Sur cette résidence au Noviciat de Paris, cf. Arch. Rom. Franc. 23, pp. 321, 338, 354v, 370, 384, 399, 443 et vol. 24, pp. 27, 61v, 111.

(22) Arch. Prov. Franc., ms. 2, p. 14.

Spécialement doué pour les belles lettres, il enseigna les humanités et la rhétorique avec succès pendant onze ans (23). Il prêchait sans cesse, non seulement dans les églises des collèges, mais à travers toute sa province, donnant des missions et prêchant le Carême à des foules nombreuses. Il donna les Exercices spirituels aux religieuses et aux laïques, hommes et femmes. Il établit en plusieurs villes des maisons de la « Confrérie de la Charité » et veillait à leur prospérité. Pour les jeunes filles converties il fonda des maisons religieuses de la propagation de la foi, pour lesquelles il dressa des Constitutions et des règles. A Paris il forma et dirigea une association de magistrats, hommes de mortification et de prière, qui professaient et imitaient Jésus-Christ étroitement et s'occupaient activement d'œuvres d'humilité et de charité, spécialement dans les prisons, — une sorte de Société de Saint-Vincent de Paul avant la lettre. Comme confesseur et directeur des âmes le P. Guilloré était constamment recherché, consulté par toutes les classes de la société, même des pays étrangers. Des ecclésiastiques du plus haut rang se mirent sous sa direction. Il intervint dans celle, si difficile, de Mlle Louise de Bellère du Tronchay, qui s'appelait elle-même « Louise du Néant » (24). Les pauvres toutefois étaient des pénitents de choix, spécialement les jeunes servantes comme Armelle Nicolas, à qui il donna des avis en plus d'une occasion, bien qu'il ne fût pas son directeur habituel. Grâce à cette direction bien des personnes entrèrent en religion ou menèrent dans le monde une vie de plus haute perfection (25).

(23) Arch. Rom. Franc. 15, p. 227, le mentionne comme « eximius in litteris humanioribus ».

(24) Dans une lettre adressée à M. Briard, le 30 octobre 1680, elle écrit : « Le R. Père Guilloré m'a donné de si bons avis, et m'a dit des choses si utiles, que j'ai de très grandes obligations à ce grand Serviteur de Dieu, et je prie mon Sauveur de le récompenser en ce monde et dans l'autre ; je désire qu'il ait le même pouvoir sur moi que vous, car je l'honore beaucoup ».— Maillard, *La Vie de Mlle de Bellère du Tronchay*, Paris, 1732, Lettre XXVIII, p. 312. Cf. H. Bremond, *Histoire Littéraire du Sentiment religieux*, etc., tome V, ch. VIII, pp. 340-393, pour un bref résumé de ce cas étrange de direction spirituelle.

(25) Il essaya cependant de dissuader un jeune homme d'entrer dans la vie religieuse : « Il fît même son possible pour l'en détourner, mais n'y ayant pu réussir, ce jeune homme entra dans une maison religieuse qui était dans la même ville où il étudiait. Son charitable régent le visitait quelquefois et le portait fortement à sortir, ce qui étant su des religieux de cette maison, ils crurent qu'il le voulait faire recevoir dans son Ordre parce que c'était un bel esprit. Mais la suite justifia la droiture de ses intentions car après que ce Novice eut fait profession il tomba dans des vices considérables, et avec cela par quelqu'affinité qu'il avait avec

Entre temps, en plus de cette activité, le P. Guilloré écrivait des livres sur la vie intérieure, en particulier sur la direction, qui devaient en faire l'un des plus éminents auteurs spirituels du 17e siècle en France. Il a ainsi composé les ouvrages suivants :

1. *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes,* Nantes, 1668, in-12 ; deux éditions à Paris en 1670, in-8, pp. 708, in-12, pp. 707 ; plusieurs autres éditions, 1673, 1674, 1680, 1687, 1703, 1836, 1841, 1850, 1857, 1859 ; en latin, 1681, en anglais, 1871 (26).

2. *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, Paris, 1673, in-12, pp. 653 (pour 651) ; réimprimé dans le *Dictionnaire d'ascétisme,* Paris, Migne, 1864, et réédité par le P. Watrigant, Paris, 1922.

3. *Les progrès de la vie spirituelle selon les différents états de l'âme,* Paris, 1675, in-12, pp. 628 ; autres éditions, 1676, 1703, 1841, 1850, 1857, 1860, 1861.

4. *La manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle,* Paris, 1675, in-12, pp. 419 ; autres éditions, 1676, 1679 (contenant la Retraite pour les religieuses, inédite jusqu'alors, et des « Instructions ») 1842, 1850, 1853, 1861.

5. *Conférences spirituelles pour bien mourir à soy-mesme et pour bien aimer Jésus,* Paris, 1683, in-12, 2 vol., pp. 652 et 600 ; autres éditions, 1689, 1697, 1841, 1844, 1850, 1858, 1860, 1863 ; en anglais, Londres, 1877, 2e édition (27).

6. *Retraite pour les Dames,* Paris, 1684, in-12, pp. 380 ; autres éditions, 1685, 1746, 1836, 1837, 1839, 1842 ou 1843 ; en italien, 1687, 1702, 1705 ; en espagnol, 1782.

7. *Les œuvres spirituelles du R. P. Fr. Guilloré, de la C. de J.,* Paris, Michallet, 1684, 1 vol. in-folio, pp. 919 et 158. Ce volume ne

le démon, il était souvent ravi en extase et élevé de terre d'une manière tout-à-fait extraordinaire. Deux choses si contradictoires mirent les supérieurs fort en peine, et après avoir pris toutes les voies possibles pour le remettre en son devoir, sans y avoir pu réussir, ils obtinrent du pape permission de le séculariser. Il alla à Paris et prêcha d'une manière si surprenante qu'il ravissait tous ses auditeurs, se ravissant lui-même en chaire en présence du peuple. Mais avec cela il ravissait toujours aussi le bien du prochain en secret, car c'etait scn péché capital, faisant des larcins sacrilèges de calices et autres vaisseaux sacrés, où ayant enfin été surpris, la justice s'en saisit et il fut pendu à Paris à la Grève ». Ms. 2, p. 77 sq.

(26) Cette édition anglaise, due à un protestant, le Rév. T. T. Carter, Londres, n'est pas mentionnée par Sommervogel.

(27) Cette édition anglaise a pour titre « Self-renunciation ». Elle est due à un protestant, le Rév. T. T. Carter, M. A. et a été publiée à Londres par Rivingtons. Elle n'est pas dans Sommervogel.

contient pas la « Retraite pour les religieuses », ou la « Retraite pour les Dames ». Il fut préparé et publié par le P. Guilloré lui-même la dernière année de sa vie et l'auteur lui-même a modifié le texte primitif comme il en avertit dans son *Avis*.

La popularité des ouvrages du P. Guilloré est attestée par le fait que pendant sa vie 60.000 exemplaires en furent vendus et aussi par les nombreuses éditions subséquentes (28). Toutefois les éditions publiées après sa mort sont souvent modifiées et arrangées et par suite ne peuvent servir pour une compréhension de sa pensée.

Pour connaître la vie intérieure du P. Guilloré, ses épreuves et ses vertus, il n'y a guère qu'à transcrire ou à résumer le témoignage que nous apporte l'auteur de la *Vie abrégée*. Les pages qui suivent ne font guère autre chose. De là leur caractère accentué d'édification.

III

Le P. Guilloré était assez robuste et jouit d'une bonne santé toute sa vie (29). Par tempérament il était mélancolique et porté à la sévérité et à la rigidité (30). Ses contemporains le décrivent comme bien doué, de bon jugement, de prudence suffisante, avec une spéciale aptitude pour l'enseignement, la prédication, les confessions et la direction spirituelle (31). Dans ses rapports avec autrui il était bon, de manières aimables et possédait le don de toucher les cœurs.

Que le P. Guilloré fût un très saint homme, on ne peut en douter à lire les divers incidents de sa vie (32). Son âme était pleine de charité pour ses frères en religion, surtout pour ceux qui avaient à souffrir dans sa propre communauté. Il s'appliqua à être particulièrement charitable pour ceux qui le méconnaissaient ou même le persécutaient, au point que l'on disait qu'il n'y avait qu'à calomnier le P. Guilloré si l'on voulait gagner son amitié spéciale.

Les pauvres étaient ses favoris et parmi eux, avant tout, les malades. Il leur portait des aliments, du bois pour se chauffer et les gagnait par d'autres petits présents. Supérieur à Dieppe, il recommanda au frère portier de ne jamais refuser une aumône, de ne jamais donner moins de 20 sous ou même deux fois cette somme s'il y avait nécessité. Sa pauvreté personnelle était extrême. Il se refusait

(28) Ms. 2, p. 15.

(29) Arch. Rom. Cat. Soc. 1645-1681, Franc. 12-15.

(30) *Ibid.*, Parfois il est décrit comme de « naturalis complexio biliosa-melancholica », et vers la fin de sa vie de « biliosa ». Ailleurs on lit : « Il était naturellement fort violent, sensible au point d'honneur, fier et prompt autant qu'un homme le peut être... » Ms. 2, p. 52.

(31) Arch. Rom. Cf. n. 29.

(32) Les faits qui suivent sont tous tirés du ms. 2, *passim*.

même le nécessaire dans sa chambre. Sa table était faite de quelques planches unies grossièrement par des clous. Il prenait aux repas les aliments les plus ordinaires et fuyait les invitations des riches. Peu avant sa mort, par esprit de pauvreté, il refusa de changer de résidence, comme le demandait sa santé.

Pour sauvegarder sa chasteté, le P. Guilloré veillait à éviter toute intimité avec ses pénitentes et observait fidèlement la résolution de ne jamais perdre un moment au confessionnal en discours superflus, spécialement avec les femmes. Il semble avoir possédé un pouvoir particulier sur les démons impurs, car certains possédés prétendaient que les démons tremblaient quand il approchait et n'osaient jamais tenter d'impureté en sa présence.

L'obéissance était pour lui le fondement de la vie spirituelle. C'est par là surtout qu'il jugeait de l'avancement des âmes dans les voies de la perfection. Tous ses supérieurs attestent sa fidèle obéissance pour la résidence ou les emplois. Modèle de régularité, il interrompait la conversation avec des personnes du plus haut rang quand l'heure était venue de quelque exercice, disant que celui qui enseignait aux autres leur devoir devait le premier accomplir fidèlement le sien.

La haine sincère du monde que professait le P. Guilloré ressort des lettres qu'il écrit de Paris (33); son détachement pour ses proches du fait qu'il ne s'est jamais occupé de leurs affaires temporelles. Il préférait la direction des pauvres servantes à celle des dames de qualité et il faisait comprendre à ces dernières ses préférences en leur expliquant que, puisque ces travailleuses avaient à gagner leur vie, elles n'avaient pas le temps d'attendre mais devaient être accueillies immédiatement, tandis que les dames de qualité pouvaient attendre. Il disait que c'étaient ses princesses et parce qu'elles étaient les épouses de Jésus-Christ, elles lui paraissaient avoir la seule vraie grandeur. Où qu'il fût, dans la rue, à table, en récréation, il était homme de grand et continuel recueillement, la pensée constamment fixée sur Dieu et les choses célestes et quelle que fût la situation des personnes avec lesquelles il conversait, il parlait de Dieu et de l'éternité ou se retirait de leur compagnie.

Le P. Guilloré pratiqua une extraordinaire mortification pendant toute sa vie religieuse (34). A une réunion des Pères après sa mort,

(33) Cf. les fragments des lettres : « Haine du monde ».

(34) « Premièrement il se privait toujours des viandes qui étaient plus à son goût ; secondement, quelqu'incommodité qu'il souffrit, cela ne lui faisait jamais quitter cet exercice, ni son travail ordinaire. Troisièmement, si on avait commencé un discours lorsqu'il venait à la récréation et que la suite lui donnât désir de savoir le commencement, il ne s'en enquêtait point. Quatrièmement, s'il voyait qu'on se dît des nouvelles

on convint que son plus grand défaut était sa mortification excessive. Bien qu'il s'y efforçât beaucoup, il ne put entièrement dissimuler ses pénitences (35). Après sa mort on trouva sur sa poitrine un cœur d'argent muni de pointes et dans sa chambre un cilice à pointes de fer de la longueur de son corps. L'âge ne fut l'occasion d'aucune détente dans ses austérités.

Ses Epreuves.

Pour les épreuves du P. Guilloré, je me contente de transcrire le manuscrit (36) :

Mais ce qu'il eut à souffrir de la part de Dieu, des hommes et des démons surpasse de beaucoup ses austérités... Ses combats commencèrent lorsqu'il était à Vannes, dont il est parlé fort au long dans la vie de la bonne Armelle ; comme je crois qu'on en peut tirer beaucoup de profit, je vais copier fidèlement tout ce qui touche ce Père (37).

Ce qui se passa entre elle et une autre personne est encore bien plus remarquable que ce que je viens de dire, d'autant qu'il s'y voit que non seulement elle assurait l'avenir comme le présent ; mais de plus elle eut par plusieurs fois une connaissance claire et certaine des choses les plus secrètes de son âme, ainsi qu'il me l'a assuré lui-même par diverses fois, et depuis l'a écrit de sa propre main : Je

qui marquassent surprendre ceux à qui on les disait, il ne s'en informait pas. Cinquièmement, il ne parlait point de ses parents, de ses affaires, ni de ce qu'il avait le plus à cœur, par un esprit de mortification ». Ms. 2, p. 20. Cf. fragments de lettres : « Mortification ».

(35) « Des Novices, entendant qu'il faisait la discipline, en comptèrent jusqu'à cinq cents coups ; ils se lassèrent et ne comptèrent pas davantage, et lui ne se lassa pas de continuer beaucoup au-delà avec une cruauté qui faisait frayeur à entendre ». Ms. 2, p. 23. Cf. fragments de lettres : « Pénitence ».

(36) Ms. 2, pp. 24-37.

(37) L'auteur ne transcrit pas mot à mot le texte de la *Vie*, bien qu'il en rapporte fidèlement le contenu. Nous substituons donc à cette sorte de résumé le récit même de la confidente de la « bonne Armelle » en son entier. Nous devons à l'anonyme du ms. 2 de savoir qu'il s'agit là du P. Guilloré et sur un point, comme on le verra, il ajoute un détail aussi précis qu'intéressant. C'est là un fait capital, et jusqu'ici complètement inconnu, qui jette un jour lumineux sur les notes qu'il a laissées et qui sont reproduites plus loin concernant ses grandes épreuves. Nous empruntons le texte à la 2e édition du *Triomphe de l'amour divin*, seconde partie, Vannes, 1679, pp. 262-273. La 2e éd. de Paris, Michallet, 1683, présente de menues modifications de style. L'ouvrage récent d'H. Le Gouvello, *Armelle Nicolas* (Paris, Téqui, 1923, 2e éd. 1934) ne fait aucune allusion à cet épisode.

rapporterai distinctement comme la chose se passa, ce que je ne pourrai faire qu'avec un peu de longueur, d'autant qu'il y a tant de circonstances remarquables que je ne puis omettre sans faire tort à la vérité de l'histoire, j'en passerai néanmoins plusieurs sous silence, ne m'arrêtant qu'à celles qui regardent directement les connaissances extraordinaires que Dieu communiqua à son esprit pour le bien et soulagement de cette âme.

C'était une personne fort estimée pour la réputation qu'elle s'était acquise, tant à cause de sa vertu que du zêle qu'elle avait pour le salut des âmes, en plusieurs desquelles elle faisait beaucoup de fruit tant par la Confession que par d'autres voies ; ayant de fois à autre vu la bonne Armelle, elle conçut une haute idée de sa vertu, et ensuite témoigna à son Père Directeur le désir qu'elle avait de lui parler avec confiance, ce que ce Père approuva, et enjoignit à cette Fille de le faire en franchise et simplicité comme à lui-même, à quoi elle obéit, et passèrent ainsi quelque temps ; ce qui n'arriva pas sans une spéciale providence de Dieu, ainsi qu'il se verra à la suite.

Or comme Notre-Seigneur prend plaisir d'éprouver ses amis afin de les purifier davantage, il permit qu'il arrivât à cet homme une terrible secousse : mais auparavant il voulut la faire connaître à celle qui devait être son seul et unique refuge parmi les grandes afflictions qu'il endura, tant de la part de Dieu et des hommes, que des démons mêmes, qui se mirent aussi de la partie ; car il advint qu'un jour comme elle entendait la sainte Messe dans notre Chapelle, il fut tout soudain représenté à son esprit comme une espèce d'altercation et différent qu'il y avait entre Dieu et les démons, pareil à celui qu'aurait un homme à qui son ennemi aurait ravi ce qu'il a de plus cher, et qui veut le ravoir à quelque prix que ce soit ; et non content d'y travailler lui-même, donne commission à ses serviteurs d'y veiller et avoir soin de cette affaire. Dieu était celui qui avait perdu le plus cher objet de son Amour à l'égard des pures créatures, à savoir les âmes que les démons lui ravissent tous les jours et elle vit que pour les recouvrer, il commettait cette personne dont nous parlons, et qu'au même instant les diables pour se venger de lui, ne pouvant s'attaquer à Dieu, résolurent de le renverser de fond en comble, et décharger sur lui toute la fureur de leur rage : ceci se passa en un moment, et connut très clairement que dans peu il lui arriverait quelque puissante batterie : mais elle ne connut point par quelle voie, ni ce que ce pourrait être. A l'issue de la Messe elle dit à son confesseur ce qui lui était arrivé, et lui demanda s'il était d'avis qu'elle en dit quelque chose à celui qui y était intéressé afin qu'il se tînt sur ses gardes, et se disposât à soutenir courageusement tout ce qui lui pourrait survenir ; ce que le Père jugea à propos d'être fait, et ainsi elle l'avertit tout de loin de ce qui se préparait à l'encontre de lui : mais il n'y fit pas beaucoup de réflexion, et ne pensait à rien moins qu'à ce qui lui advint environ deux ou trois mois après.

Car en moins de rien il s'éleva une si furieuse bourrasque contre lui et sa réputation qu'il serait difficile d'en décrire toutes les parties, il suffira de dire qu'elle peut être mise au nombre des plus fâcheuses et insupportables qu'un homme d'honneur et de mérite puisse endurer, et qu'autant qu'il avait eu d'estime et de réputation dans la

Ville, autant ou plus fut-il dans le blâme et l'opprobre universel de tout le monde, tant auprès de ses amis que des autres qui le fuyaient comme une chose qu'on a en abomination.

Il n'y eut que la bonne Armelle qui lui tint bon en cette triste conjoncture, et qui l'animât et encourageât à souffrir ses peines; quoique d'abord il tâchât de les couvrir, ne lui en parlant qu'en tierce personne; mais peu après il se vit bien obligé de le faire ouvertement; car un jour comme elle était devant le Très-Saint Sacrement à prier avec grande ferveur, la divine bonté de son unique Amour, à ce qu'il ne permît pas qu'il succombât sous le pesant fardeau de ses peines, Notre-Seigneur lui fit connaître clairement l'état de son âme, et lui dit de certaines paroles qu'il lui commanda de lui dire de sa part; à quoi elle ressentit une extrême répugnance, et tâcha de s'en excuser tant qu'elle put : mais le mouvement du Saint-Esprit la pressa si fort, qu'il lui fallut sur l'heure l'aller trouver, et lui dit d'abord qu'elle le suppliait de ne trouver mauvais ce qu'elle avait à lui dire; que ce n'était pas elle, mais de la part de Notre-Seigneur qu'elle lui parlait, qui lui avait expressément commandé de lui dire telle chose qu'elle lui déclara sur l'heure; ce qu'ayant entendu il demeura tellement surpris et étonné qu'il ne se contenait pas, et fondant tout en larmes de reconnaissance envers la bonté de Dieu, il lui avoua que de vrai la chose était ainsi qu'elle lui avait dit : et dès lors il changea tellement, qu'encore qu'auparavant il fût fort vertueux, il commença néanmoins à vivre d'un tout autre air que de coutume, se retirant de toutes les choses visibles et créées pour s'attacher uniquement à Dieu dans l'oubli de toutes les créatures, rompant avec tout ce qui eût pu l'en détourner : et comme il reconnut que Dieu s'était servi de cette Fille pour lui communiquer cette grâce, il ne se peut dire combien il la respectait, et la franchise avec laquelle il lui découvrait les choses les plus secrètes de son âme : retirant de sa communication des forces et des secours très grands. Aussi certes lui était-il bien nécessaire d'avoir une telle personne pour lui aider à soutenir les furieux combats qu'il endura après cette première attaque; car Dieu qui le voulait beaucoup purifier, et les démons qui enrageaient de le voir se disposer à soutenir tous leurs efforts, lui en livrèrent de si étranges, qu'à moins d'une grâce extraordinaire que Dieu lui communiquait par le moyen de cette Fille, il lui eût été impossible de les supporter; car ses peines d'esprit vinrent à un tel excès qu'il semblait que tout l'enfer fût déchaîné pour le tourmenter; la tristesse et la mélancolie le saisit de telle manière qu'il était insupportable à lui-même, et d'ailleurs les médisances et calomnies s'augmentaient tous les jours contre lui; et pour comble de tout, il était en si grand abandon de la part de Dieu qu'il se croyait entièrement perdu et réprouvé, ne recevant aucune aide perceptible de lui, au contraire il lui semblait que tous les jours il le délaissait et rebutait davantage : de sorte que souvent il se voyait à deux doigts du desespoir et de sa ruine totale.

En ce triste état et qui fut d'assez longue durée, il n'avait d'autre soutien ni renfort que celui qu'il recevait des avis et discours de cette sainte Fille : aussi lui parlait-elle d'un accent si enflammé et avec des paroles si propres à ses besoins, qu'il a assuré depuis que ce n'était

point elle qui parlait, mais Dieu même, ainsi qu'elle lui disait souvent, le conjurant de ne pas prendre ce qu'elle disait comme venant d'elle, parce qu'il n'y avait rien du sien, et que si elle eût pu s'en empêcher, elle ne lui eût pas dit la moindre partie des choses qu'elle disait : et souvent elle avait grande confusion de parler de la sorte, mais qu'il n'était pas en son pouvoir de s'en empêcher : aussi le reconnaissait-il très bien, et prenait tout ce qu'elle lui disait comme autant d'oracles qui lui déclaraient la volonté de Dieu (38).

Elle de sa part avait tant de tendresse et de compassion pour lui qu'il n'est pas croyable, et Dieu lui donnait un si puissant désir, qu'il sortît victorieux de la mêlée, que jour et nuit elle n'avait d'autre soin que celui-là : je lui ai entendu dire que plus de cent fois chaque jour et autant la nuit, elle se prosternait en esprit aux pieds de son divin Amour pour le conjurer à chaudes larmes de lui donner force et courage pour surmonter ses ennemis, et que toutes choses lui avaient été ôtées de l'esprit pour ne penser qu'à lui seul, et avoir soin qu'il ne succombât : Dieu de sa part ne laissait jamais de lui faire connaître lors qu'il était le plus pressé et tourmenté de ses ennemis, et au point de s'en voir terrassé. Une fois entre les autres elle alla le trouver en grand-hâte, et lui dit d'abord qu'assurément il y avait quelque chose qui n'allait pas bien, et qu'il se donnât de garde de se laisser surprendre, et se faire la risée des démons. « Voudriez-vous bien, lui disait-elle, mettre bas les armes aux pieds de votre ennemi, et vous laisser vaincre ? Oh qu'il faut bien vous en donner garde ». Alors il lui avoua que de vrai il était en dessein de quitter les Confessions pour quelques raisons qui lui semblaient assez considérables, jointes à une aversion extrême qu'il ressentait depuis peu à cette occupation : mais elle lui remontra si vivement le tort qu'il ferait, et l'avantage que le diable en tirerait, qu'il se résolut à les poursuivre comme auparavant.

Une autre fois étant éloignée de lui de plus d'une lieue, un soir elle sentit son esprit fort agité et en grande anxiété pour son sujet, et après avoir passé beaucoup de temps à prier pour lui, elle s'endormit, et en songe elle fut avertie par une espèce de vision des peines qu'il souffrait, et entre autres choses, ces paroles lui furent dites : « Il souffre maintenant comme une âme damnée ». Cela l'effraya merveilleusement, et lui fit bien redoubler ses prières pour lui, et le lendemain elle communia à dessein : à quelques jours de là même l'étant allée voir, et lui demandant de ses nouvelles, il lui dit qu'une telle nuit, qui était la même que dessus, il avait été tourmenté

(38) L'auteur du ms. insère ici les réflexions suivantes : Peut-on s'empêcher d'admirer ici les différentes conduites de Dieu dans les Saints ; une servante fait tomber S. Pierre et une autre servante soutient ce grand serviteur de Dieu.

Voilà un homme qui est destiné pour être le Directeur le plus éclairé de son temps, dans les voies de peines intérieures, et avant que Dieu fasse éclater sa lumière, il faut qu'il n'en reçoive que par le ministère d'une pauvre servante.

Il doit être le soutien d'un millier d'âmes qui souffriront des martyres intérieurs, et dans les siens il n'a qu'une servante pour le fortifier.

si horriblement qu'il lui semblait endurer les peines de l'enfer, et que peu s'en était fallu qu'il ne se fût défait soi-même, et qu'il avait été en cet état jusque sur les neuf heures du matin, que tout d'un coup sa peine s'était dissipée sans savoir comment, et son esprit était demeuré en repos ; c'était justement au point qu'elle avait fait la sainte Communion pour lui ; alors elle lui raconta ce qui lui était aussi arrivé pour son regard, n'ayant voulu lui en rien dire, afin de connaître si l'un était conforme à l'autre, ce qui se trouva être de tous points très véritable (39).

Ce qui lui arriva en une autre occasion n'est pas moins merveilleux ; l'excès des peines et des calomnies que cet homme endurait le fit résoudre à quelque dessein qu'il croyait assez juste et raisonnable : mais qui néanmoins n'était selon toute l'étendue de la perfection que Dieu exigeait de lui. Ce dessein était si caché qu'il n'y avait créature qui pût en avoir connaissance : mais il fut découvert et manifesté à cette bonne Fille ; car le même soir qu'il l'avait conçu comme elle priait pour lui à son ordinaire, Notre-Seigneur lui dit clairement et distinctement ces paroles : « Dis-lui de ma part qu'il ne fasse telle chose », qui était ce qu'il s'était proposé : mais néanmoins ces paroles furent dites en sorte que quoiqu'elles signifiassent ce que c'était, elle n'en pouvait découvrir le sens, et ne savait ce qu'elles voulaient dire : mais elle se sentait si pressée de les annoncer, qu'il lui tardait que le jour ne fût venu pour l'aller trouver, encore

(39) Pour ce qui suit l'auteur du ms. apporte des précisions essentielles. Voici son texte : Ce qui arriva une autre fois n'est pas moins admirable. L'excès des peines et des calomnies où il était réduit lui fit prendre dessein de se tirer d'affaires. Il passa donc une nuit à écrire des lettres de justification sur tout ce qu'on lui imputait. Ce dessein paraissait assez juste ; cependant Dieu voulait quelque chose de lui de plus parfait. Il cacha son dessein à tout le monde, mais Dieu le révéla à sa consolatrice, c'est-à-dire qu'il lui ordonna de lui aller dire qu'il brulât ses lettres ; la grâce la pressait de faire sa commission, mais elle ne savait comment obtenir permission de venir à la ville...

Il lui découvrit tout ce qui l'avait obligé à prendre ce dessein, avouant qu'il craignait de se désespérer dans l'accablement où il était Et cela, répondit-elle, vous y aurait peut-être précipité. Mettez toute votre confiance en Dieu et croyez très assurément que ce malheur n'arrivera pas, quoique vous vous en voyez quelquefois si proche, qu'il semblera que toutes choses y conspireraient. Il fut grandement surpris, voyant que Dien découvrait ses secrets les plus cachés à cette sainte Servante. Il admirait ses grandes miséricordes de lui donner de si puissants secours par une pauvre fille. Il protesta en sa présence qu'il brûlerait ses lettres et qu'il ne dirait pas un mot pour se justifier. Après qu'il eut longtemps soutenu l'effort de cette rude épreuve il quitta le pays, et huit jours après que sa consolatrice priait pour lui à son ordinaire, N.-S. lui dit distinctement ces paroles : « Puisque je l'ai choisi, je l'éprouverai en toutes façons, mais le tout par amour ».

qu'elle fût bien en peine quel prétexte prendre pour obtenir permission de venir en Ville ; car pour lors elle était aux champs : mais Notre-Seigneur y pourvut, ainsi qu'elle l'en avait prié ; car le lendemain de bon matin son maître lui commanda d'aller en Ville pour quelque sienne affaire. Elle se met donc en chemin, et avec une telle vitesse, qu'encore qu'elle fût extrêmement faible et abattue, elle m'assura qu'elle ne sentit nullement l'incommodité du chemin, et qu'elle se trouva aux portes de la demeure de cet homme avant qu'elle eût pensé d'avoir été à moitié chemin.

L'ayant abordé elle lui dit tout net les paroles que Notre-Seigneur lui avait mises en bouche, que comme j'ai dit, elle ne concevait pas : mais pour lui il les entendit fort bien, et demeura tellement surpris et étonné de voir que la chose la plus secrète de son âme lui fût ainsi découverte qu'il ne se pouvait contenter de bénir Dieu des miséricordes dont il usait en son endroit par le moyen de cette sainte âme à qui il disait tout ce que c'était, et protesta à Dieu en sa présence, que quoi qu'il pût lui arriver, jamais il n'effectuerait ce dessein, puisqu'il ne lui agréait pas ; et lui dit, qu'il ne l'avait projeté que pour éviter le plus grand malheur qu'il craignait en ce monde ; à quoi elle répartit : « Ce que vous prétendiez faire pour l'éviter, aurait justement servi à vous y précipiter, mettez toute votre confiance en Dieu, et croyez très assurément que cela ne vous arrivera pas, encore que vous vous en verrez bien proche et qu'en apparence toutes choses y conspireront : mais assurez-vous toutefois qu'il n'en sera rien », ce qui en effet s'est trouvé si véritable que cela a causé de l'étonnement à tous ceux qui en ont eu connaissance.

Pour conclure ce long narré, je rapporterai encore ce qui lui arriva au sujet de cette même personne, pour qui, comme nous avons dit, Dieu lui avait donné des soins extrêmes, et il semblait que sa Majesté l'avait expressément chargée de son salut et de son acheminement à la perfection ; et à dire le vrai, tout ce qui se passa entre lui et elle le démontre clairement : ce qu'il reconnaissait avec tant de certitude qu'il avouait franchement qu'il lui était extrêmement redevable de tout ce qu'il était, et qu'il espérait d'elle beaucoup à l'avenir. Or il arriva qu'après avoir soutenu assez longtemps l'effort de ces rudes épreuves, il s'absenta du pays ; et comme cette vertueuse Fille n'était plus en lieu de lui aider que par le moyen de ses prières, il semble aussi que Notre Seigneur voulut comme la décharger des charitables soins que l'Amour lui avait fait prendre de lui, lorsqu'ils lui pouvaient être utiles ; car environ huit jours après son départ, son esprit étant en grande anxiété, de ce qui lui pourrait arriver, et le recommandant à Notre-Seigneur avec sa ferveur accoutumée, étant au fort de ses prières, ces paroles lui furent dites avec grande énergie :

« Puisque je l'ai choisi, je l'éprouverai en toutes façons, s'il le faut ainsi dire : mais le tout se fait par Amour ». Il ne se peut dire combien ces dernières paroles firent de puissantes impressions sur son esprit, et les flammes qu'elles allumèrent en son cœur, où elles demeurèrent si gravées que jamais depuis elles ne s'effacèrent, et ne pouvait s'empêcher de les proférer souvent à diverses rencontres ; et quand au motif principal, pour lequel elles lui furent dites, qui était pour faire trouver repos à son esprit, pour le regard de cette personne, il en

reçut un si grand que jamais depuis il n'eut la moindre agitation pour lui, en perdant si fort l'idée et le souvenir dans la ferme assurance qu'il était entre les mains de l'Amour qu'elle n'en pouvait plus avoir aucun souci, sinon de le recommander de fois à autre en ses prières, ainsi qu'elle lui avait promis, conservant au reste une affection très sincère et cordiale pour lui tout le reste de ses jours, mais sans gêne ni anxiété d'esprit, comme elle faisait auparavant que Dieu lui eût dit ces dernières paroles (40).

En effet il eut beaucoup à souffrir le reste de sa vie, ce qui suit en fait foi.

On l'a vu méprisé, calomnié et tourné en ridicule en sorte qu'il était des temps où il semblait que toutes les créatures avaient conspiré pour l'accabler par toutes les persécutions les plus horribles.

Dieu permit qu'il eût un Supérieur qui lui fit beaucoup de peine jusque-là qu'il l'obligeait d'écouter à genoux les répréhensions qu'il lui faisait ; à quoi cet humble et patient religieux se soumettait avec joie quoiqu'il fût prêtre.

Ce Supérieur voulant sonder si quelque dessein qu'il formait pourrait réussir, et n'osant se commettre lui-même, il commettait notre père, et si les choses n'avaient pas de succès, il lui en donnait tout le blâme et l'obligeait à s'en blâmer soi-même et en faire excuse aux personnes intéressées ; ce qu'il faisait avec une générosité admirable. Toute la consolation en ces rencontres était de répandre son cœur devant une image qu'il avait en sa chambre, où il voyait que

(40) Ces pages, il n'est pas inutile de le remarquer, ont paru dès 1679, dans la 2e édition du *Triomphe*, cinq ans avant la mort du P. Guilloré. L'identification assurée par le témoignage de l'anonyme du ms. 1 donne tout son prix et toute sa signification au document suivant que le *Triomphe* insère au ch. 23 de la seconde partie, 2e éd., pp. 398-399 :

Voici ce que m'en a écrit un autre Père de la même Compagnie nommé le Père F. Guilloré à la personne qui lui avait mandé sa mort.

Je vous suis obligé de la sainte nouvelle que vous m'apprenez ; car la bonne Armelle m'a été jusqu'ici d'une vénération toute extraordinaire, et maintenant je ne la puis regarder que comme une des grandes Saintes du Paradis, l'ayant été en la terre, et un spectacle du martyre d'amour des plus signalés que bien des siècles aient porté. Je suppose que sa vie sera bientôt exposée au public, la nouveauté de cette vie dans ces voies et dans une servante pourra laisser dans les esprits de grands effets d'admiration et d'imitation ; j'aurai entre tous une joie bien particulière quand le public possèdera ce bonheur ; mais elle serait pour moi bien exquise, si je savais qu'elle eût quelque souvenir de moi dans le Ciel, comme elle en a eu pendant la vie : que sa précieuse mort ne nous soit pas inutile, et entre toutes les choses qui ont été en elle inimitables, tâchons d'imiter la fidélité qui a été un des rares traits de sa vie, etc. De Nantes, ce 15 novembre 1671.

Jésus attaché à la colonne souffrait beaucoup plus par le mauvais traitement des bourreaux que par les liens qui le tenaient captif et qui n'étaient formés que par son obéissance.

Il prêcha l'Avent et le Carême dans une paroisse de campagne où il travailla fortement à rompre des amitiés dangereuses, ce qui lui attira beaucoup de persécutions, jusque là que s'étant retiré dans un bois, pour y faire ses prières, il y fut saisi par des misérables qui l'ayant dépouillé le frappèrent d'une manière qui ne fut pas moins cruelle qu'ignominieuse. Semblable aux Apôtres qui étaient remplis de joie parce qu'ils furent rendus dignes de souffrir des injures et des ignominies pour l'amour de Jésus-Christ, il eut beaucoup de joie de ce que Notre-Seigneur l'avait trouvé digne de souffrir cet opprobre pour son nom.

Mais autant il estimait cette flagellation précieuse, autant avait-il d'horreur de celles que pratiquent et conseillent certains directeurs, dans des assemblées de dévotes. Il croyait le démon seul capable d'inventer une telle infamie, afin que sous prétexte d'une cruelle et honteuse pénitence, il engageât des âmes qui cherchent le bien dans les malheurs éternels. Son sentiment était que cette sorte de mortification damnerait absolument ceux qui la pratiquent, s'ils ne se convertissent, et il disait qu'un directeur ne peut pas y porter une âme sans une malice diabolique à dessein de la perdre. Plusieurs qui avaient eu le malheur d'y être engagés, poussés par le remords de leur conscience, eurent recours à ce vrai directeur, afin qu'il leur aidât à se tirer de ce précipice, ce qu'il fit fort heureusement pour lui car cela lui attira de terribles persécutions de la part de ceux qui maintenaient cette abominable pratique (41).

Presque tout ce qu'il entreprenait réussissait par sa bonne conduite, et la droiture de ses intentions y attirait les bénédictions du Ciel. Mais il s'y trouvait toujours des contradictions si étranges et des confusions si sensibles qu'il était visible que les démons s'en mêlaient, car il n'était point naturel que les choses eussent des suites si fâcheuses.

Il s'engagea à conduire par lettre une pauvre fille qu'il n'avait jamais vue, parce qu'il connaissait que Dieu l'appelait à une grande perfection... Un jour qu'elle se mit dans le confessional pour y faire ses prières, le démon s'y mit aussi, prenant la forme du Père; il voulut lui persuader qu'il l'était en vérité et qu'il passait par cette ville, faisant voyage. Il est vrai que cette fille, ayant rapporté à une personne qui connaissait parfaitement le Père tout ce que le démon lui avait dit, avoua qu'on ne pouvait pas mieux le dépeindre. Quand il fut informé de cette imposture, il jugea que c'était un tour du

(41) Cf. les fragments de lettres : « Epreuves ».

démon ; il ordonna à cette fille que s'il revenait elle lui crachât au visage, ce qu'elle fit et au même moment cet esprit de superbe, ne pouvant se dissimuler davantage, il vomit contre ce directeur si éclairé mille horreurs, le menaçant qu'il s'en vengerait ; c'est ce qu'il fit pendant toute sa vie (42).

En dépit de tout ce qu'il avait à souffrir intérieurement et extérieurement, le P. Guilloré demandait à porter des croix encore plus nombreuses et plus lourdes. Son désir de l'abjection ne connaissait pas de limites (43).

En butte à la persécution, au blâme, aux calomnies et aux croix, il gardait un admirable silence. Dieu semble le lui avoir demandé pour les calomnies, et l'on croit qu'il avait fait un vœu spécial à ce sujet pour les cas où son intérêt personnel était seul en jeu. Avec son tempérament si sensible ce silence lui causait la plus vive souffrance, si bien que son organisme pouvait parfois à peine supporter la lutte et il se jetait alors sur son lit pour y trouver quelque détente à son angoisse intime (44). Une fois, vers la fin de sa vie, il s'était déterminé à se justifier au sujet d'une calomnie et était sorti de la maison dans ce but, mais en passant devant Notre-Dame de Paris il y entra pour recommander l'affaire à la Sainte Vierge. Pendant qu'il priait il se sentit inspiré de supporter cette calomnie et il le fit généreusement (45). Ce silence habituel dans les circonstances les plus dures l'achemina graduellement à une complète maîtrise de lui même (46).

C'était aussi une indication de sa profonde humilité. Cette humilité se manifestait par une amitié spéciale pour ceux qui le criti-

(42) Cf. les fragments de lettres : « Persécution satanique ».

(43) Cf. *Ibid.* « Désir de l'abjection ».

(44) « Quelquefois il semblait que Dieu, les créatures et les démons soulevassent toute la nature contre lui, afin de lui causer des affaires très fâcheuses et dans ces accablements, content de son innocence, il se taisait de mille mots durs, qu'on lui disait, et des rebuts très touchants que lui faisaient même ses meilleurs amis. Afin de se soutenir dans une si héroïque vertu il s'attacha fortement à ces paroles de l'Evangile : Jésus se taisait. Il était tout de feu et de flammes quand il parlait au public de cet adorable silence que Jésus gardait dans les opprobres de sa passion... » MS. 2, p. 54.

(45) Il écrit ce fait à un ami à son retour. Cf. les fragments de lettres : « Silence ».

(46) « ... En sorte qu'étant naturellement fier, haut, délicat, sensible au point d'honneur, il devint doux, humble, patient et mort à tous ses intérêts, de sorte qu'on avait la liberté de lui dire ses défauts, sachant qu'on lui ferait un extrême plaisir ». MS. 2, p. 55.

quaient et signalaient ses fautes (47). Il demandait pardon à genoux à ses inférieurs et souvent il parlait à son désavantage de lui-même. L'âme remplie parfois de ténèbres spirituelles et obsédée par des pensées de damnation, il adorait humblement la justice de Dieu : c'était celui des attributs divins pour lequel il avait le plus de dévotion (48).

Si le P. Guilloré paraissait presque accablé par des épreuves de toutes sortes, il était aussi inondé par les divines consolations. Cela apparaissait aux autres malgré ses efforts pour le cacher (49). Souvent après la messe, baigné de larmes, il allait en hâte cacher ses émotions dans sa chambre. Il ne parlait jamais de ces faveurs, mais ceux qui l'approchaient étaient attirés par l'onction de sa parole et son don de toucher les cœurs, qui semblaient prendre leur source dans cette vie intérieure de grâce si fervente.

Ayant lutté et remporté la victoire sur ses passions et ses soucis, ayant courageusement sacrifié sa réputation en refusant de se défendre contre la calomnie, le P. Guilloré disait, vers la fin de sa vie, qu'il n'était plus sensible à sa réputation ou au jugement des hommes. Indifférent aux choses et aux personnes de ce monde, il lui était parfaitement mort (50). Il vivait pour Dieu seul et se dépensait en œuvres de zèle pour sa gloire (51).

Ses patrons célestes étaient S. Joseph, les saints de son Ordre et Sainte Thérèse. Il avait une très spéciale dévotion envers la Sainte

(47) On nous raconte un incident amusant à propos de la critique d'un de ses livres : « Un gentilhomme autant par sa vertu que par sa qualité, a assez publié, qu'étant à Paris lorsqu'un des livres de notre Père « fut affiché », Dieu permit qu'il se révolta contre le titre de ce livre qu'il acheta au même moment, et y ayant lu d'abord avec cette méchante préoccupation, il le condamna et alla avec un peu de chaleur trouver cet Auteur afin de lui faire sa leçon. Mais il fut grandement surpris quand il vit un homme qui se mettait de son parti contre lui-même, avouant qu'il aurait mieux fait s'il avait pris le tour qu'il lui suggérait. « J'en fus grandement surpris, dit-il. Il me déclarait avec tant de douceur et d'humilité les raisons qui l'avaient porté à en user comme il avait fait ; j'en fus en même temps bien charmé et le priai de me faire faire une confession générale et une retraite et d'avoir toujours soin de mon âme ». MS. 2, p. 56.

(48) Cf. les fragments de lettres : « Humilité ».

(49) Une fois on l'entendit s'écrier : « Je n'en puis plus, Dieu me remplit si fort que j'en étouffe, je voudrais décharger cette abondance, je ne la puis supporter. Ah ! qu'il a de bontés pour un misérable pécheur ».

(50) Cf. les fragments de lettres : « Mort mystique ».

(51) Cf. les fragments de lettres : « Désir d'être consumé pour la gloire de Dieu ».

Vierge dont il récitait le Rosaire chaque jour, si occupé qu'il fût. Surtout il était passionné pour Jésus-Christ, l'Homme-Dieu. Jésus-Christ était le centre et l'âme de sa vie. Il parlait souvent de lui, spécialement de son sacré Cœur. Il avait composé des litanies de vingt-cinq invocations pour exprimer son amour, sa reconnaissance et son adoration pour le divin Maître (52). Les voies extraordinaires qui n'étaient point caractérisées par le mépris du monde, l'abjection et l'humiliation, et surtout par un spécial amour de Jésus-Christ, lui étaient suspectes. Il était lui-même anéanti avec le Christ et délaissé avec Lui dans l'amertume de sa passion. Il comprenait bien les souffrances du Cœur du Christ. Plein de compassion, il voulait souffrir lui-aussi avec le Sauveur souffrant et c'est pourquoi il s'attacha ardemment à tout ce qu'il y avait de grandeur d'âme dans la vie du Christ. En cet esprit fut vécue par le P. Guilloré la nuit des sens et celle de l'esprit. L'expérience lui avait fait connaître la valeur de ces souffrances et qu'elles étaient la condition de son succès dans la direction des âmes.

Rome. Augustin Klaas, S. J.

(52) En voici quelques-unes : « Jésus, l'objet continuel de mon regard ; Jésus, l'unique soin de mon esprit pendant le jour ; Jésus, le seul but de mon zèle ; Jésus, qui m'inspirez le désir de vivre dans l'angoisse et de mourir dans le délaissement, etc... »

NOTES SUR LA VIE INTÉRIEURE DU P. GUILLORÉ TIRÉES DE SES LETTRES (1)

HAINE DU MONDE.

De Paris, à un ami :

J'ai une extrême aversion des airs que je vois ici ; tout ce que j'y trouve n'est nullement de mon goût, tant il est insipide, parce qu'on y fuit, plus qu'en aucun lieu, les voies abjectes de J. C. Je vous le répète, j'en ai le cœur tout rebuté (19).

Dans une autre lettre :

Je serai bien aise de quitter Paris, parce que ce grand bruit et cet air de vie du siècle continue d'être amer à mon cœur, quoique j'aye, ce semble, tout ce qui pourrait satisfaire (17).

Encore :

Ne craignez pas, que ce grand faste de ce pays gagne mon cœur, il en est au dernier dégoût, je vous assure bien (18).

MORTIFICATION.

A un ami :

Il me semble que depuis quelque temps il (Jésus) s'approche et se rend plus sensible à mon âme, mais à cette condition qui est toujours mise devant les yeux, qu'il ne faut prendre de satisfaction des sens, non plus qu'un mort, ni ne goûter la moindre chose de la terre ; car tout ce qui n'est point Jésus, n'est pas notre affaire. Il faut donc sans cesse faire mourir tout ce qui se présente au sens, afin que Jésus seul règne (21-22).

A la fin d'une autre lettre :

Je m'offre à Dieu pour toutes choses, mais je n'en demande qu'une : que jamais goût de satisfaction humaine ne tombe en mon cœur ; que l'abjection intérieure et la sainte tristesse le pénètre

(1) Ces fragments ont été insérés dans la *Vie abrégée* que contient le ms. 2 et dont on a résumé ci-dessus le contenu. Les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages de ce manuscrit.

jusqu'à la mort. Ah! mon Dieu! quand serai-je à ce bon Maître? Quand me haïrai-je bien, afin de le bien aimer? et quand mon cœur et mes sens seront-ils bien morts à toutes les satisfactions humaines? Plaise à son amour que je vomisse comme un poison tout ce qui a quelque humanité (22).

Pénitence.

A l'un de ses amis :

Je ne puis tenir ma plume tant je sens mon cœur animé; c'est, mon Père, que je vois tous les jours les bontés que Jésus a pour moi. Aidez-moi à l'en remercier. Ses bontés ne sont, ce me semble, jamais plus miséricordieuses que quand elles donnent un esprit de pénitence dans l'âge où je suis ; je ne sçais d'où elle me vient : qu'il donne ses caresses à qui il lui plaira, je m'estime plus tendrement obligé à son amour de me donner une forte inspiration de maltraiter cette bête et de renoncer à tout ce qui contente le cœur, et je voudrais que le mien fondît pour reconnaître cette grande faveur, tant je trouve cette grâce exquise.

O mon Père! que Dieu se trouve dans la mort du corps, et que je comprends bien qu'un corps mâté a bien plus de facilité de s'approcher de Jésus (23-24).

Epreuves.

Le grand bien de mon affaire c'est qu'on me charge de plusieurs calomnies, et Dieu sait comme je suis promené dans de certaines maisons ; c'est qu'il permet qu'on prenne de moi d'étranges préoccupations et qu'on soit toujours prêt d'écouter des extravagances à mon désavantage. Il me tombe assez dans la pensée que quand la tempête aura grossi, on me pourra chasser d'ici. Si cela arrivait, je demanderais d'aller finir mes jours près de vous ; si on me le refusait, heureux qui vit dans le rebut, c'est ce que mon âme estime plus qu'elle n'a jamais fait. Je suis trop perdu dans les esprits, pour qu'on veuille se servir de moi à ce que vous désirez ; cependant c'est une chose fort à plaindre que la science des saints et la vie intérieure soient si peu inspirées et si peu entendues. Que Dieu se jette où il lui plaira et qu'il se fasse justice sur moi, pourvu que je lui sois fidèle et que je laisse tout passer en silence, je suis content de tout ; c'est à quoi tend mon cœur par la grande miséricorde de Dieu (34-35).

Dans une autre épreuve :

Me voilà bien ballotté et bien rejeté, par la grâce de N. S., j'en suis fort en paix, il me fait une grande faveur de me donner une occasion de me dégoûter des créatures (35).

A propos d'une troisième :

Priez Jésus que je ne sorte pas de ses conduites intérieures et extérieures ; j'en ai besoin, mon cher Père, et aussi de lui être exactement fidèle dans quelque coup fort rude qui m'a été porté depuis deux jours ; mais il m'est si bon, ce cher Maître, que ce qui devait révolter mon esprit me donne un grand calme, un grand éloignement et une grande indifférence pour la chose dont il s'agit, et sa plus grande miséricorde est de m'avoir fourni l'occasion de sacrifier ce qui me pouvait être plus cher (35-36).

Persécution Satanique :

A une personne qui avait remarqué qu'il souffrait intensément au moment de monter en chaire pour prêcher :

Je conçois bien ce que vous me dites des dégoûts les plus amers qui m'ont saisi en bien des travers, et qui me sont arrivés dans l'œuvre de Dieu et dans mon intérêt humain ; mais par Sa grande miséricorde il ne m'est pas venu le moindre dessein de perdre cœur ; il est vrai que, montant en chaire, il me vint de certains dégoûts qui m'irritaient et me serraient étrangement le cœur, mais douze paroles dissipèrent tout cela ; le démon n'a pas sujet de se tourmenter de ce que je fais, je sais les victoires qu'il a remportées sur moi et il ne les ignore pas ; je suis incapable de lui faire de la peine tant je suis misérable ; s'il enrage de ce que Dieu, dans Sa bonté, daigne se servir d'un pauvre misérable tel que je suis, je conçois comment il peut enrager ; car, que Dieu veuille employer un vase d'iniquité pour faire quelque petite chose à sa gloire, cela est bien sensible à cet esprit superbe. Dieu fera voir un jour le principe de sa rage, que vous ne pouvez pas comprendre à présent. Demandez pour moi trois grâces au grand Saint Xavier que je lui ai demandées ce matin à la Messe : 1) Une profonde humilité, 2) Un parfait dégagement de cœur dans le service que je dois rendre au prochain, 3) Un esprit de force, afin de poursuivre ce que j'ai commencé pour la gloire de Dieu, sans reculer d'un pas, quand tout l'enfer et les hommes s'y devraient opposer, et qu'avec cela mon cœur soit dans l'amertume. Oh ! quel état d'être sans le goût de la grâce et dans l'amertume et être obligé à tout faire comme si on était dans la joie ! Il faut être là pour le bien comprendre (37-39).

Sur une peine intérieure (parlant comme d'une tierce personne) (1668) :

Oh ! que je sais une personne qui a grand besoin d'être détruite à ses propres yeux depuis longtemps que les démons l'assiègent incessamment, d'une manière où les sens sont toujours attaqués, où le

cœur est frappé à toute heure, où l'imagination est le théâtre de toutes les opérations les plus affligeantes ! Ah quelle vie ! Et n'avoir pas une seule âme qui entende ce langage, et à qui on puisse se communiquer chacun à son tour. Priez N. S. que cette âme demeure invulnérable et fidèle et qu'elle soit plus craintive et circonspecte et que plus elle est privée de consolations de la part des créatures, qu'elle en soit plus proche de Jésus. Que de mers à passer et que de naufrages à craindre jusqu'au dernier soupir de la vie (39-40).

L'ami écrit qu'il voit que c'est Guilloré lui-même qui souffre cette désolation, Guilloré répond :

Je vous dirai deux choses 1) que mes peines ont été terribles; 2) que la grâce y a été extraordinairement miséricordieuse. Mes peines ne cessèrent de longtemps pour bien des raisons, qui me mirent à une épreuve où je n'avais jamais été. Je sais que la grâce ne me manquera pas : cependant ce que je vous en puis dire, c'est que je suis dans un pas où il m'en faut une singulière, afin de me posséder et prendre justement le pli des choses. Je n'aurais point de peine à vous dire tout si je vous voyais, mais je ne puis absolument me confier au papier ; c'est pourquoi il faut que je sois seul dans ma douleur. Peut-être y suis-je encore dans ces indignations de mon Dieu ? Ce sera comme il lui plaira, puisque nous devons aimer ses colères comme ses douceurs ; je n'ai qu'une chose qui me console, c'est que dans les embrouillements de mon esprit, il sait les intentions de mon cœur, quoique pourtant je ne m'en estime pas plus justifié (40).

Dans une autre lettre :

Depuis plus de quinze jours, toutes les tempêtes ont passé sur ma tête et m'ont pénétré. Oh ! que je suis infortuné et que Jésus a lieu d'être rebuté de moi, après l'abondance des sentiments dont il m'a vivement touché le cœur. Qu'une âme est heureuse et favorisée qui sait bien goûter son amertume, sans pousser même un soupir afin de se soulager; mais qu'elle est criminelle si elle n'en use pas ainsi, après que Jésus l'a préparée à ces peines par l'excès de ses douceurs.

C'est où en est mon cœur, qui ne peut rappeler la mémoire des grâces qu'il reçut le grand Vendredi, lorsque je prêchais en public, et que je fondais en larmes et en gémissements devant tout le monde, voyant mes malheurs; il me semble que les grâces ne me furent données que pour pénétrer et faire fondre en larmes tous mes auditeurs, afin qu'ils fussent tous des prédestinés par le ministère d'un misérable réprouvé. Oh ! le misérable ! Oh ! que son cœur est déchiré, il est des moments que s'il pouvait trouver le fond des abîmes, il s'y précipiterait ! Sa conscience est un mystère continuel ; il y a des fai-

blesses et des horreurs, de furieux troubles, des égarements, des unions intimes avec Dieu et de précieux moments de calme et d'assurance. Voilà ce qui fait toute sa vie, où Jésus est bien peu constamment le Maître. Si j'osais laisser aller librement ma plume et donner toute l'ouverture à mes pensées, je ferais des lamentations assez pour remplir une main de papier. L'on me dira que je fais mon mal plus grand qu'il n'est, mais hélas ! chacun sent sa perte et la profondeur de sa plaie. Dieu nous humilie comme il lui plaît, et souvent il prend plaisir à ne tenir que par un petit bout le filet qui nous tient sur le bord de l'abîme du péché. Oh ! qu'il soit béni ! mais aussi que nous lui soyons fidèles et que nous adorions la cruelle privation où nous sommes de ne pouvoir nous parler ouvertement. Priez pour votre pauvre père, le plus affligé de tous les hommes, de ce qu'il est si infidèle après les excès de grâce dont il a été prévenu.

L'Enfer est déchaîné et la faiblesse semble s'augmenter tous les jours, quoique, quelquefois, il me semble être tout revêtu de force et tout proche de Jésus. Oh, que les attaques du cœur sont dangereuses ! Ah ! que l'esprit est furieusement battu, et qu'entre le bord du précipice et le précipice même, il y a peu de distance. Cependant, jamais cet infortuné ne se sentit plus proche de Dieu dans l'oraison, et puis il y a de certains moments, etc... Brisons court, mon cher Père, priez seulement que je sois efficace dans un dessein que je conçois, afin que Dieu occupe tout mon cœur. Oh que d'horreurs ! oh ! pourquoi, mon Père, ne puis-je parler ? Ah que Dieu me punit bien, de ne me donner personne à qui je puisse me confier ! qu'il est rare, ah ! je le comprends ! qu'il est rare de trouver un bon cœur et intelligent dans les voies de Dieu et dans les adresses du démon ; et que ces privations coûtent ! Ah ! que de fois ce déplorable infortuné a dit en soupirant : est-il donc arrêté que je sois un réprouvé, il semble n'attendre que le moment où la foudre l'abatte, mais c'est sans désespoir, et tout son refuge est son Crucifix. Mais où vais-je ? Ce n'est point se guérir que de parler, je m'y suis laissé aller à cause de votre obligeante lettre pleine de charité. Il sera mieux désormais que je me taise ; après tout, il faut pourtant espérer que Jésus, devant l'image de qui je vous écris ces lignes, ne permettra pas que le démon qui m'obsède et me remplit, me ravisse à son amour. Voilà néanmoins ce que m'ont valu mes infidélités ! peut-être aussi pour m'être dévoué à toutes ces horribles peines, si le ciel le voulait, pour en délivrer une âme qui les souffrait et dont le transport me fut fait il y a près de cinq mois et je crois que j'en tiens pour longtemps ; il me faut je vous assure un cœur miraculeusement fidèle, vu l'excès des grâces qui accompagnent mes peines ; si cela me manque, je suis perdu !

Je me blâme une seconde fois de tant pousser mon discours, c'est

que les misérables dépeignent sans y penser leurs misères, et puis, il me semble que je suis dans un nouveau pays quand je vous écris, n'ayant qu'une aspiration pour moi, qui demande sans cesse que mon cœur ne quitte point son Jésus. c'est mon unique besoin, la source de mon bonheur et de mon soutien et son absence est la source de mon malheur et de mes faiblesses (41-44).

Autre lettre écrite peu après (à la troisième personne) :

Je voudrais que Jésus vous fit connaître l'état de la personne dont je vous ai parlé, car elle ne peut absolument souffrir que je vous le découvre d'un certain côté et dans son fond principal; tout ce que je vous en puis dire, c'est qu'assurément vous ne la comprenez pas; car si vous la compreniez comme je fais, vous en jetteriez des larmes de sang, vu l'état où elle est surtout depuis trois jours; elle m'a seulement permis de vous mander, puisque vous avez avec elle quelque communication du secret, qu'elle est toute prête à se désespérer et qu'enfin il semble que Dieu soit venu depuis trois jours pour conclure sa réprobation. Parler de Dieu lui est supplice, étant devant lui elle ne peut le prier ni le regarder; elle ne sent aucun mouvement de componction pour lui demander pardon de ses péchés; elle fait cependant ses devoirs et y demeure comme une personne rejetée de Dieu; il y a dans son fond une certaine disposition cachée qui prend racine dans un dépit des effroyables permissions de Dieu; qui la voudrait porter à d'effroyables soulèvements contre lui ; mais pourtant cela ne s'opère pas; elle demeure seulement toute interdite; elle jetterait le rugissement des damnés voyant les états où elle a été et où elle n'est plus, et si une certaine bonde ne la retenait, il faudrait partout éclater.

Elle dit sans cesse que Dieu est effroyablement terrible dans ses permissions, et si un petit filet ne la tenait, je ne sais pas où elle irait, où plutôt je sais bien qu'elle se précipiterait dans tous les gouffres. Depuis trois jours, il semble qu'elle ait des légions de diables dans l'esprit pour lui rappeler des peintures auxquelles elle résiste toujours, mais je ne sais comment, et j'ignore si Dieu en est content; je vois bien que ces rages et ces dépits ne viennent que de la superbe, ne pouvant se souffrir dans un si épouvantable abaissement; elle n'a qu'une idée dans l'esprit qui est qu'elle voudrait bien ne plus offenser Dieu, et que Dieu ne lui fasse aucun pardon quant à la peine afin qu'il se venge d'elle entièrement. Voilà tout. Se traînant du reste à ses devoirs, sans y manquer. Après tout, ce que je vous en dis ne vous fera pas comprendre à moitié sa déplorable misère; elle doute fort si elle ne poussera pas son malheur jusque dans l'endurcissement (45-47).

Désir de l'abjection.

Dans une autre lettre :

Ce petit mot que vous m'envoyâtes samedi m'a donné de la consolation plus qu'à l'ordinaire, y lisant les nouveaux sentiments que Jésus vous donne pour l'abjection. Il est tout vrai que mon cœur se porte assez avec le vôtre, ce me semble plus que jamais, cela fait que je me résigne à tout et je vois bien qu'il n'est point d'abjection que je m'embrasse volontiers, car où j'en suis, ce n'est point assez pour me contenter et même la nature n'en dit mot; on m'a envoyé ici pour faire bien des choses, et on ne peut pas être plus ermite que je le suis, il ne se peut voir une solitude et une extinction comme est la vie que je mène, car je ne prêche point, je ne vais point aux grilles et je ne vois que le Dimanche seulement certaines gens assez inconnus et indifférents que je confesse et de qui je suis parfaitement inconnu moi-même. Si quelqu'un me connaît c'est qu'avant que je fusse venu ici l'on m'avait décrié auprès des pénitents comme un scrupuleux afin de les éloigner de moi, et on y a réussi, de sorte que, passé le Dimanche, je suis tout seul pendant la semaine comme un anachorète; mais je ne puis assez admirer la Providence qui a ainsi ménagé les choses, car j'ai trouvé tout le loisir pour composer mon livre, où je m'avance avec plaisir. J'ai une tendresse toute particulière pour l'état où Dieu me jette, j'espère qu'il me continuera cette grâce afin que j'achève mon travail (44-48),

Dans une autre :

Priez instamment N. S. que si je change de demeure, je tombe dans la dernière et la plus grande obscurité, en cas que ce soit sa gloire, car il est vrai que par ses grandes miséricordes mon cœur y est bien porté (48-49),

A la fin d'une autre lettre, parlant de ce changement :

L'on m'estime bien partagé de prêcher l'Avent et le Carême, mais toute cette vie d'éclat n'est pas de mon goût et au fond entre Jésus et nous le lieu et l'emploi le plus méprisé me sera le meilleur et je l'attends, car selon que j'ai écrit aux RR. PP. je doute si je prêcherai; mon besoin est d'être bien dans l'effet de ces paroles de S. Paul : « Vous êtes morts et votre vie est cachée, etc... » (49).

Et à la même personne :

Ce qui me tient au cœur est une inclination à être totalement obscurci, mais je suis trop infidèle pour mériter de fondre en quelque abjection où l'on m'assomme et où je suis oublié pour jamais, et de vrai, qui veut Jésus doit trouver son plaisir dans ces abjections et

ces confusions, et mettre son bonheur à être la victime de Dieu et des créatures ; tout cela se fait bien quand on est proche de Jésus (49-50).

Autre lettre sur le même sujet :

Entre vous et moi j'ai exposé aux PP. que s'ils avaient agréable de me retirer de la prédication et me mettre à faire quelque basse classe ou à d'autres emplois les plus abandonnés et les plus bas, je m'y dévouerai pour toute ma vie. Si je fondais en quelque lieu obscur, je me trouverais trop honoré et cette grâce me serait trop précieuse, mais je ne l'espère guère quoique tout mon cœur y soit porté. Priez Jésus que son seul esprit m'y soutienne, afin que jusqu'à la mort je n'aime que sa compagnie et que partout je sois petit et abaissé dans le fond de mon cœur et aux yeux des hommes jusqu'à être le *périypsème* de la Compagnie s'il le veut, il me semble que mes jours se passent trop doucement, c'est ce qui me vient souvent à l'esprit quoique je tâche par sa grâce à me consumer de travail et d'occupation pour sa gloire (50-51).

D'une autre lettre :

Le remède le plus grand que je trouve dans mes peines, c'est d'offrir mon cœur à Dieu afin qu'il lui fasse souffrir les plus rudes peines et ce qui peut être de plus terrible et de l'abandonner par un saint désespoir à tout ce qui se peut imaginer de plus dur ; c'est là, ce me semble, tout le soutien et la consolation que je puis avoir dans cet état déplorable (51).

Silence devant la souffrance et les accusations.

Vers la fin de la vie, en butte à de grandes calomnies, il a écrit, après une visite à Notre-Dame de Paris :

Oh ! si je pouvais vous découvrir mon cœur que ne vous dirais-je pas des miséricordes que Dieu me fit ; demandez-lui bien que je lui sacrifie tout ce que j'essuie par un profond silence sur tout ce qu'on m'impute ; cela m'est fort nécessaire et je viens de le demander à la Sainte Vierge (54).

Humilité.

D'une lettre :

Ce n'est pas seulement une chose qui approche de mon esprit que cette grande Princesse dont vous me parlez ait dit quelque chose à mon avantage. Je souhaite que vous me précédiez en l'autre vie, afin que vous voyez ce que je suis et que vous priiez Dieu qu'il se contente en ce monde sur un misérable selon tous les desseins de sa Justice, et qu'à la mort il me fasse miséricorde, non pas pour jouir

de Lui, car je vous avoue que je ne puis pas comprendre comment un si grand criminel pût oser aspirer à cette divine jouissance ; il me semble plutôt que je devrais y renoncer pour jamais, par un véritable sentiment de mon indignité. pourvu que son amour fût content et que je ne l'offensasse point. Il me semble que je vous dis ingénuement que le Paradis me serait un supplice et que tant de biens et de gloire feraient peine à mon cœur, avec la vue de mes infidélités. Mon âme n'a pas besoin de démons pour l'exterminer, ni de justice pour la foudroyer, elle est à elle-même son exterminatrice et son juge implacable, et comme on ne peut souffrir qu'on fasse du bien à ce qu'on hait, elle ne peut aussi souffrir qu'on ait pour elle aucune douceur. Je ne sais jusqu'où me porterait ce sentiment, si j'étais en pouvoir d'y donner lieu, tant j'ai sujet d'avoir horreur de moi. O vrai Dieu, où suis-je? Je dis tous les jours une oraison à l'autel afin d'obtenir des larmes de componction de tous mes péchés (57-58).

Dans une autre lettre :

Je ne suis capable que d'abaissements dans mon intérieur, je voudrais bien y être fondu et avec cela être abandonné de tous dans mes délaissements. C'est l'hommage et la satisfaction que la grâce veut ce me semble que je rende à la Justice de Dieu en tout temps et en tous lieux. Demandez à Dieu que je n'en sorte point et que je porte partout le dégoût et la haine de moi-même ; que je sois toujours dans les gémissements et que j'aie un fond d'humilité devant la grandeur de Dieu, dont mes horreurs m'ont rendu indigne. Je ne veux jamais lui demander l'éloignement de ses châtiments, de ses rebuts et de ses abandons, mais l'esprit de force et une exacte fidélité.

Il faut que vous ayez une grande soumission pour tout ce que je vous dis pour le bien de votre âme, mais aussi beaucoup d'horreur de moi ; vous êtes obligé à l'un et à l'autre (58-59).

A la même personne :

Ce pauvre malheureux ne sort point de devant la Justice de Dieu à qui l'âme de Jésus fut toujours exposée en l'état de victime, et il n'est pas capable d'autre occupation, afin qu'elle se venge de tous ces crimes et de toutes ses infidélités et qu'elle se contente selon tous ses desseins, Voilà uniquement tout le langage qu'il peut vous tenir et ce qui fait qu'il ne peut compatir aux peines de votre désert, qui sont des peines de faveur, pendant que les siennes sont de pure justice et qu'il porte l'état du plus misérable criminel et qu'il n'aime que les regards de cette Justice Divine. Je vous avoue que la vue de cette Justice m'est si chère, que je ne m'en voudrais point séparer et que j'aime tendrement tous ses délaissements et ses châtiments, hors le péché. Je ne sais pas même comment on n'aurait pas de la satisfac-

tion à être rebuté et à être en quelque façon dans la réprobation, voyant que Dieu y prend plaisir, et voyant le criminel où il doit être. Mais il faut encore porter avec les créatures une posture et avoir avec elles des manières qui soient toujours d'une personne criminelle, le sentiment de notre indignité ne devant point sortir de notre cœur, afin que toutes nos actions s'en ressentent. C'est ce que N. S. m'a mis ce matin dans l'esprit pour vous le mander (59-60).

A la même personne :

Je vis plus bas que tous les démons, vous devez bien demander à Dieu que sa Divine Justice se satisfasse sur moi. Je ne sais ce qu'il y a, mais je ne puis me plaindre de me voir misérable, je n'ai besoin que de sanglots et d'horreur de moi-même devant celui que je n'ose quasi nommer, et regarder que mes malheurs présents sont peut-être le commencement de ceux que j'ai mérités pour l'éternité (60).

Après une retraite faite en janvier 1671, il écrit à son confident :

J'en aurais bien à vous dire sur la vôtre, mais aujourd'hui il ne sera question que de moi. Je sortis de mes Exercices il y a six jours ; je vous envoie en grand secret ce que N. S. m'a donné pour occupation dans ma retraite. Priez instamment qu'il m'imprime ces sentiments bien avant dans l'âme, car ils sont encore infiniment au-dessous de ce qu'ils devraient être, vu ma grande misère. Obtenez-moi de lui que jusqu'à la mort, je vive tout comme il est marqué dans ce papier ; il faut me le renvoyer ou une copie, parce que j'espère en faire une instruction dans le livre que je compose.

L'auteur de la biographie ajoute ici : *Si j'osais mettre tout au long ce que ce papier contient ce serait un bel ornement à ce petit recueil, mais ayant des raisons pour ne pas répéter ce qui a déjà été vu du public, je rapporterai seulement quatre articles qui ne sont pas dans ce livre.*

1) Je serai tous les jours, ô Justice adorable ! comme un criminel qui a la corde au cou et qui est entre les mains du bourreau qui le conduit au supplice. Sa modestie est toute plongée dans la confusion, son silence est profond à tout ce qu'on lui dit, tant il est pénétré de son crime. Voilà comme je suis et comme je dois être jusqu'à la mort.

2) Je garderai un silence éternel au milieu de tous les coups que les créatures me porteront, elles me traiteront comme il vous plaira, je tâcherai de les laisser faire et dire sans répliquer un seul mot, car il n'y en a pas un qui n'ait droit sur ce malheureux, qui a été si si lâchement perfide à son Souverain. Comme je suis le plus grand criminel qu'on puisse voir, il faut aussi que je sois la Victime la plus

sacrifiée par mon silence, car il serait bien insolent que celui qui devrait être dans les derniers supplices osât se plaindre quand on le blesse légèrement.

3) Ne permettez pas, mon Dieu, que je sorte de la confusion où mes péchés m'ont réduit, tant de délaissements qu'il vous plaira, tant de châtiments que vous jugerez à propos, tant d'exterminations que le voudront vos vengeances ; mais plus de péchés, plus de créé et plus de satisfaction sur la terre.

4) Je demande que vous me punissiez de mes crimes, car, hélas ! je ne souffre rien ; vous punissez vos enfants et vous patientez avec les criminels, comme avec des étrangers, eh ! ne suis-je point de ce nombre puisque vous m'épargnez tant ? Il est vrai que je suis autant indigne de vos rigueurs que de vos consolations, il faut donc que je me contente dans l'état où vous me rejetez, puisque je ne mérite pas que vous vous occupiez d'un objet si misérable (61-63).

Mort mystique.

A une personne avec laquelle il était lié d'amitié spirituelle :

Vous faites trop de façon parce que la grande perte où Dieu vous met, vous fait mourir à tout ce qui me regarde. La réflexion que vous y faites marque votre bon cœur, mais il y a aussi beaucoup d'humain. Vous êtes ce que j'ai de plus cher devant Dieu ; cependant je vous verrai perdu et mort quand il l'ordonnera, sans que j'en aie aucun étonnement, c'est que tous les êtres ne sont que pour se perdre en Dieu, y retournant comme ils en sont sortis ; ils ne sont point pour eux-mêmes, bien moins sont-ils pour les créatures qu'ils ne doivent voir que dans Dieu et se réjouir lorsqu'elles disparaissent, soit parce que ce qui est dû à Dieu lui est rendu, soit parce qu'ils restent eux-mêmes seuls avec Dieu seul.

Toutes les affections que Dieu m'a données pour votre âme ne se doivent voir que dans la source ; si cela est il n'y aura rien en moi qui vous arrête, quand notre séparation se fera par la mort. Dieu seul, mon père, Dieu seul veut être regardé et tous les regards qui se portent ailleurs sont fort injustes, car ce sont des larcins qu'on lui fait ; donc, il faut que toutes les créatures angéliques et humaines n'étant faites que pour Dieu, dans l'intérieur et l'extérieur, soient entièrement perdues en lui (68-69).

Autre lettre :

Je suis tout comme j'étais avant que je quittasse Paris, c'est-à-dire que de vous voir et ne vous pas voir ne fait en moi aucun changement, puisque nous nous trouvons également où nous espérons être toute l'éternité ; la vue des corps ne fait rien à des âmes qui ne se veulent connaître que dans Dieu. Donc sans aller à toutes les idées

que vous me marquez de votre sépulcre intérieur, c'est assez dire que nous vivons ensemble dans notre Centre. Dieu veuille que toutes les liaisons de la terre entre les spirituels se fassent de la sorte, afin que la pureté de l'âme n'y soit pas intéressée et que Dieu n'y perde rien (69).

A la même personne :

J'ai une consolation particulière de ce que la grâce a tourné votre cœur à mon égard comme elle l'a fait ; je le comprends parfaitement par moi-même, car quoique je n'aie rien au cœur comme votre personne, je n'ai point, par la miséricorde de Dieu, un seul mouvement qu'on puisse appeler humain, et si demain j'apprenais votre mort, ce serait comme si on me disait que vous avez changé de maison. C'est ainsi que le Père et l'enfant ont beaucoup de ressemblance, parce que leur unique bien est Jésus. Que son amour fasse donc que ce lien soit pour l'éternité comme il est pour le temps (69-70).

Et encore :

Je devrais avoir beaucoup de joie de ce que nous nous devons voir encore une fois, mais par la grâce de N. S. mon cœur commence bien à mourir ; car, hélas ! qu'est-ce que tous les éclairs qui ne font que paraître et dans un moment ne sont plus (70).

A la même personne qui lui demandait si la séparation d'avec son neveu l'avait affligé :

Oh ! non ! pas un seul moment. Je lui ai dit pour son bien ce que N. S. m'a inspiré ; c'est ainsi que j'en use avec tout le monde. Faire l'œuvre de Dieu et puis se perdre en lui et oublier tout le créé, ne souffrant aucune pensée que celle de se consumer incessamment pour le bien Souverain (70).

Désir d'être consumé pour la gloire de Dieu.

Priez Jésus qu'il ne me donne de santé que pour la consumer toute pour sa gloire, sans qu'un seul point de notre être et un seul moment de mon temps lui soit dérobé ; je voudrais bien tout faire pour lui, le petit comme le grand, ensuite qu'il arrive de moi comme il lui plaira, je n'y pense pas seulement, je ne songe qu'à me consumer pour sa gloire (70-71).

D'une autre lettre :

Priez Jésus qu'il me pénètre des abaissements et de l'état criminel

que porte son Ame adorable devant son Père (2), avec laquelle les plus misérables peuvent avoir union (71-73).

Et encore :

Pour les nouvelles que vous désirez avoir de moi, je vous dirai que la situation de l'Ame adorable de Jésus, horrible par toutes les abominations de la terre et la plus maudite entre les objets les plus infâmes et exécrables, parce qu'elle était chargée de tous les péchés des hommes, toujours exposée de cette sorte devant la Majesté de son Père, est l'unique vue de mon esprit qui me tient proche d'elle, sans faire davantage (73).

Autre lettre :

Demandez bien à Jésus, que je sois fidèle à me tenir toujours proche des détresses de sa Sainte Ame ; c'est, autant que je le puis connaître, ce qu'il demande à présent de moi (73).

Et encore :

Qu'il est dur de ne point parler de Jésus et que je n'ai que le bout de la plume pour en dire quelques mots. En vérité cela est bien déplorable que si peu le goûtent et que je ne trouve pas une âme avec qui je puisse en parler selon mon cœur, car je n'en vois point qui soient touchées de cette sainte passion de parler de lui ; c'est le sentiment que j'ai souvent lorsque je communie le peuple, je dis : Où sont les cœurs à qui je dépars si prodigalement ce pain, qui s'immolent tous à lui, comme il s'immole pour eux et qui brûlent du désir de le faire aimer ? Cela est bien triste, que dans la foule du monde qui s'approche de lui, il y en ait si peu qui l'aiment tendrement et qui prennent plaisir à parler de lui (75).

(2) On retrouve ici et dans l'extrait suivant les exagérations trop longtemps classiques dans la manière de comprendre et d'exprimer la doctrine de la rédemption, selon la théorie de la substitution pénale.

APPENDICE

Lettre du P. Guilloré au R. P. Goswin Nickel, général de la Compagnie de Jésus (1).

Reverende admodum in Xo Pater,

Pax Xi

Jam tres anni sunt, cum a Deo illa est, quod quidem puto, mihi mens immissa, ut me in Galliarum missionibus inpendam : Procedente tempore, et ipsa processit crevitque, atque adeo, ut nihil jam aliud ab anno mecum ipse totus cogitem ; hae sunt quae me rationes compellunt ad id muneris : Rusticorum hominum qua mihi summa visa est, et miserabilis divinae rei ignoratio ; Ipsa hujus in Societate ministerii vel deleta oblivio, vel deploranda incuria, vel, si dicere fas et cogitare, vilis aestimatio (2) ; fructus ipsi mirabiles mihi etiam percepti, non pridem explenti ejusmodi officium : Unus ego tota in Provincia qui vocer ad eas partes, qui fit ut ego subductus caeteris provinciae ministeriis, non quidquam esse incommodo possim : Adde, rem hanc recorderis ? a Ro. P. Caraffa Generali commendatam, et nusquam praestitam ; quia ruere illa parte Societas videretur, cum non deessent qui bene multi alienas regiones peterent, deesset vero qui vel unus domesticas missiones susciperet : Rationum omnium suprema haec est, Patrem Valdory esse hac in Provincia, qui annos jam octodecim eas partes peregit ; huic viro comes laborum assiduus nullus est, et idem me sibi comitem habère valde vult. Sedes Pontisarensis, et Collegium Aurelianense (3), sunt quae nobis ad has istas missiones assignari commode loca possunt. De victu deque pecunia in rem hanc, plus satis erit, qua summa est tot piorum hominum liberalitas : Id demum subiicio, non defore qui multo etiam plura impertiantur, si viderint duas operas hoc in labore totas, et destinatas quidem. Hanc meam mentem ut proposui Ro. Pi. Provinciali, ille ad haec nihil aliud bis et semel, nisi ut animarum zelum Galliis non alligarem, quia id ipsi humani aliquid sapere videretur : Ubi tamen contra ego censui, istud videri mihi esse moris in Societate usurpa-

(1) Arch. Rom. Franc. 48, f. 106-107.

(2) Ceci comporte une certaine exagération, comme il est facile de s'en rendre compte, soit par les catalogues donnant pour chaque province la liste des missionnaires des campagnes, soit par les biographies de quelques-uns d'entre eux. Pour ne rien dire des missions bretonnes, voir [Prat]. *Le disciple de saint François Regis ou Vie du P. Dauphin, suivie de Notices biographiques sur d'autres missionnaires de la C. de J.*, Paris, 1850.

(3) Pontoise et Orléans.

tum hactenus etiam a religiosissimis quibusque, ut si quis convertendis animabus speciatim vocaretur, specialem quoque vocationem aperiret. Nam de me quod est quoad missiones peregrinas et extraneas, id edicam, tam me ineptum perdiscendis linguis, ut si quovis horum locorum mitterer, omnino forem inutilis; adeo sum nullius memoriae, ideoque ab addiscendis linguis alieno prorsus animo : Quae ratio fecit etiam, ut me mox omnem converterim ad Galliarum missiones, cum primum hanc mentem animis destillatam a Deo sensi, ut ita desiderium facile explerem. Rhetoricam jam annos quatuor edocui, nunc modo Rhetoricae Flexiensis Professor ad uobus annis : Quare ipsa me quoniam aetas urget, hoc esse melius videtur, quo citius istud ministerium aggrediar, id si modo consilii placeat Vestrae Paternitati : Alioqui, tam ego illam mentem depono, meque contineo, atque illam admisi, cum a Deo immissam putavi. Me maxime commendatum velim Paternitatis vestrae SS. SS. et OO.

Reverende admodum in Xo Pater

Servus in Xo addictissimus
et filius obedientissimus

Flexiae 11a Martii
1654

Franciscus Guilloré
Societatis Jesu

MÉMOIRE AUTOBIOGRAPHIQUE DE LA BIENHEUREUSE MARIE-VICTOIRE DE FORNARI STRATA

FONDATRICE DES ANNONCIADES CÉLESTES

Un siècle après que la Bienheureuse Jeanne de Valois eut fondé en France l'ordre de l'Annonciade, en Italie, la gênoise Maria-Vittoria de Fornari, restée veuve d'Angelo Strata fondait, pour honorer le même mystère marial, les Annonciades célestes. La fondation n'eut point lieu sans de nombreuses difficultés, mais l'ordre nouveau ne tarda pas à prospérer et à se répandre hors de son pays d'origine, en particulier en France où il compta jusqu'à la révolution d'assez nombreuses maisons. Il n'est pas dans notre intention de donner ici une biographie nouvelle de la Bienheureuse mais seulement de faire connaître en traduction française le texte intégral d'un mémoire autobiographique rédigé à la demande « de qui pouvait lui commander » [de son confesseur ?] et qui du point de vue spirituel présente un certain intérêt. Quelques notes apporteront les précisions historiques nécessaires. La traduction est aussi littérale que possible pour garder au texte toute sa saveur et sa spontanéité.

Gênes Umile Bonzi da Genova, des Fr. M. C.

Note bibliographique — Le texte italien du manuscrit est conservé au menastère de la Santissima Annunziata, situé Salita Incarnazione à Gênes, monastère qui se rattache par ses origines et sa règle à celui de Castelletto, fondé par la Bienheureuse Victoire elle-même. C'est une copie du XVIIIe siècle reproduisant fidèlement un original non retrouvé — pent-être existe-t-il encore aux Archives de la Congrégation des Rites, où furent envoyés en 1727-1728 tous les écrits de la Bienheureuse, en vue de l'examen qui fut favorable. A l'original appartient sans doute un fragment autographe contenant ces mots : Io sor m : vittoria della nontiata. Ce mémoire n'a encore été édité que fragmentairement. Les biographies assez nombreuses, publiées jusqu'ici, sont insuffisantes. Les plus utiles restent les plus anciennes : celle du P. Ferd. Melzio (traduction française par le P. Guyon, publiée à Lyon en 1631) et celle du P. Ambroise Spinola, jésuite comme les deux précédents, éditée à Gênes en

JESUS MARIA

Moi Sœur Marie Victoire de l'Annonciation appelée dans le siècle Victoire (1), femme de feu Angelo Strata (2), j'écris ces lignes par obéissance envers qui a pouvoir de commander. Quand j'étais enfant, bien souvent je me suis senti l'inspiration de me faire religieuse et je n'ai jamais consenti à cette inspiration et il est véridique qu'à l'âge de dix-sept ans (3) mon père me donna pour femme au seigneur susdit, avec grande satisfaction et contentement de ma part, parce que ce n'était pas un homme ordinaire mais tout à fait extraordinaire et en ce qui me concernait je ne souhaitais pas d'être la femme de n'importe quel grand seigneur ou monarque du monde et si grand était l'amour que je lui portais que l'on ne peut rien dire de plus.

Mais la divine bonté qui de loin pourvoit au bien de ses créatures pour qu'elles ne se précipitent point dans l'abîme infernal, avant neuf ans (4) prit l'âme de mon mari au ciel et je restai veuve dans un grand déplaisir et affliction et avec cinq enfants, sans compter celui qui viendrait au monde un mois après. Car pendant le temps où nous vécûmes ensemble j'eus neuf enfants y compris celui que j'enfantai après la mort de mon mari (5). J'ai donné mon consentement le jour de saint Benoît et le jour de saint André fut celui de

1649. On peut encore consulter Jean Salvaterra dont l'ouvrage italien sur la fondation de l'Annonciade (1673, 3 vol. ; 1681, un volume in-folio) a été traduit en français par Pierre Quillet, en 1775 (manuscrit à la Bibliothèque des Jésuites de Jersey), une vie par Collet (Paris, 1771) et plus récemment une notice sommaire par le P. Dumortier, rédemptoriste (*La Bse Marie-Victoire Fornari*, Bar-le-Duc, Imprimerie de l'Œuvre de Saint-Paul [1902], petit in-12 de VI-100 p.). Je renvoie à cette dernière pour plus de commodité.

(1) Maria Vittoria naquit en 1562, à Gênes, de Gerolamo de Fornari et de Barbara Veneroso, appartenant tous deux à la noblesse de la ville. Un de ses frères, Giovanni Paolo, de l'ordre des Minimes, est connu par un legs pour des messes qu'elle lui fait dans son premier testament.

(2) Noble Gênois.

(3) En la fête de saint Benoît, le 21 mars 1579.

(4) Le 30 novembre 1587. Elle était dans sa vingt-sixième année.

(5) On connaît deux filles, Vittoria et Barbara, religieuses au monastère de Notre-Dame des Grâces, à Gênes, et quatre fils : Angelo, le dernier-né, Denis et Jean, tous les trois minimes, un quatrième, Alexandre, mourut à l'âge de dix ans. Angelo est plus connu sous le nom de Vénérable Thomas Strata.

mon veuvage, jour vraiment heureux pour moi mais peu ou plus tôt pas du tout connu par moi comme tel car je crois qu'il ne s'est point trouvé et Dieu veuille qu'il ne se trouve plus femme aussi folle d'un homme que je l'ai été. Au point qu'il n'y eut folie que je ne fisse et avec la mort de mon mari me paraissait mort tout mon bien ; c'est à ma très grande confusion et honte que je dis ceci et cela me déplaît beaucoup et bien plus que l'on ne peut certainement l'imaginer.

Hélas ! mon Dieu et mon Seigneur, digne de tous les amours, bienheureuse eussé-je été si cet amour je vous l'avais témoigné à vous, Dieu de mon âme, mais je vais le dire, je me trouvais en telle cécité que ma plus grande satisfaction et consolation était que je tenais pour certain et assuré de mourir en couches parce que l'enfantement de mes garçons m'avait toujours laissée malade, et d'autant plus qu'au lieu de me soigner, je m'abandonnais au pire et par suite je n'avais pas le moindre doute sur ma fin prochaine. Mais mon Dieu non seulement m'a laissée vivante mais en vérité j'avoue que je n'ai jamais eu un enfantement aussi favorable que ce dernier, avec fort peu de douleur. Il est bien vrai que l'enfant resta trois heures comme mort tellement sa naissance lui fut dure ; pendant trois heures il ne donna aucun signe de vie, puis il alla bien, fut baptisé ; on l'appela Angelo comme s'appelait son père, nom vraiment digne de ce jeune homme qui a toujours mené une vie angélique ; il avait le cœur plein d'une pureté indicible et était aimé pour ainsi dire même des pierres. Grâces à Dieu, je ne puis dire que du bien de tous mes enfants parce qu'ils m'ont toujours donné toute satisfaction et un très grand contentement, surtout quand j'ai vu que leur amour ne s'attachait pas à une chair mortelle, comme avait été le mien (6). Revenons à notre sujet. Quand je vis que Dieu m'avait donné la vie, et même la santé plus rapidement encore que pour les autres souffrances, certes il y eut là un pur miracle, tous en étaient stupéfaits comme d'une très grande merveille et avec tout cela j'étais fort affligée de n'être point morte.

Un jour j'éprouvai le désir de recourir à la Bienheureuse Vierge Marie et ainsi je me tournai vers une de ses images me mettant à genoux, plus remplie de passion que de dévotion et alors me lamentant je lui disais qu'il me semblait que Dieu m'avait fait un tort très grand de ne point me prendre avec mon mari ; que pourrais-je bien faire sans lui ? Comment pourrais-je bien prendre soin des ces enfants ? Et toute en larmes je lui dis : « Vierge très glorieuse, je vous prie autant que je le sais faire de prendre ces enfants qui sont miens

(6) L'expression italienne est intraduisible : non tenevano il loro amore attaccato ad una carogna come ho fatto io.

pour vos serviteurs et fils, parce que l'on peut dire qu'ils sont orphelins par rapport à cette mère qui est la leur et ils peuvent penser que c'est comme s'ils n'en avaient pas ». O amour sans mesure, ô mère de miséricorde qui fais tant de bien à qui ne le mérite pas, il me sembla qu'après cette prière cette si gracieuse Dame étendit ses très sacrés bras et me dit : « Ne doute aucunement que non seulement je prends à moi ces enfants mais toi-même ; j'aurai toujours souci de cette maison ; soyez donc contents et ne vous préoccupez de rien ; abandonnez tout à Dieu ; je te demande de n'avoir souci que d'une chose : de chercher à aimer Dieu par dessus toute créature ». Je restai si consolée de cette grâce que rien plus ne me paraissait difficile ; tout était facile et malgré le peu de ferveur où j'étais, je fis trois vœux : vœu de chasteté, de ne porter ni or ni soie, et de ne plus assister aux veillées ni aller dans les compagnies mondaines. Je reconnais que ce n'était pas là pure vertu et que cela tenait encore de ce fol amour mais Dieu sait ce qu'il en était.

Ensuite ma mère désolée, de nouveau me dit, — comme auparavant, parce que j'étais si folle, et hors de cervelle que je ne voulais ni manger, ni boire, ni dormir, ni entendre, ni voir personne qui vive, au point que ma mère en était comme morte en ce monde, elle me dit à mon sujet : « Ma fille, je te demande de ne plus me refuser une grâce : je voudrais que Dame Pelina Invrea et Dame Peretta Passagi viennent rester un jour avec toi ». Je répondis aussitôt : « Je veux bien ». Alors ma mère parut être subitement une autre femme parce que la pauvrette en était venue au point qu'on ne la reconnaissait plus, tellement je lui avais donné de déplaisirs. Ces deux femmes avaient beaucoup de vie intérieure et de vertu ; aussi par leur prudence elles m'amenèrent à me confesser au Très Révérend Père Bernardin, jésuite (7), et avec l'aide de Dieu et de ce père, je commençai à reconnaître mon erreur et je fis une confession générale et je m'adonnai à l'oraison mentale où par la grâce du Seigneur je reçus quelque lumière et entre autres choses je connus la très grande obligation que j'avais à la très Bienheureuse Vierge Marie qui de

(7) Bernardin Zanoni, né à Reggio en 1537, entra dans la Compagnie de Jésus à Venise en 1568 et vécut comme prédicateur à Gênes, où il mourut en 1620. Voir dans Sommervogel, *Bibliothèque*, t. 8, c. 1461-63, la liste de ses publications. Il lui attribue les Constitutions de l'Annonciade (Gênes. 1614, n. 6), traduites en français en 1628. Sa *Pratique* des vertus et de la perfection religieuse, publiée à Gênes en 1614, fut éditée en français à Lyon en 1630. Elle est dédiée à Maria Geronima, annonciade, fille du marquis Durazzo. Les Annonciades de Gênes possédaient aussi un exemplaire en manuscrit de ses « Istruttìoni e maniera di profittare nelle cose di spirito e di giugnere alla perfettione ».

toute manière était toujours mon avocate et la consolatrice de mon cœur.

Une fois entre autres, faisant oraison devant cette très gracieuse Dame, je lui demandai si c'était la volonté de Dieu que, à tous mes enfants et à moi aussi, fût faite la grâce de la servir dans l'état religieux. En réponse à cette prière, il me sembla que la très Sainte Vierge dit qu'avec le temps cette grâce serait accordée. Cinq ou six ans se passèrent et un de mes fils mourut; mes deux filles se firent religieuses aux *Grâces*, les jeunes gens entrèrent chez les religieux de Saint François de Paule. Quand je vis qu'il ne me restait plus que mon dernier-né, je me mis à considérer en moi-même, qu'il était temps désormais de commencer à reconnaître la grâce que la très Bienheureuse Vierge m'avait obtenue de la divine Providence, qu'il me restait à tâcher de réaliser mon désir, c'est-à-dire de donner commencement à ce que je désirais tant, à savoir d'entreprendre l'établissement d'un monastère de la très bienheureuse Vierge Marie. Mais quoique j'en parlasse (8), il me semblait parler d'un château en Espagne (9), d'autant que cet enfant était encore tout jeune et j'ignorais quelle serait sa vocation, bien que sa conduite ne laissât

(8) Le premier testament de Victoire, du 3 avril 1602, s'occupe, à défaut de la fondation projetée, d'une Congrégation déjà existante, pour lui donner une forme de vie religieuse plus précise : « Et puisque l'on a donné commencement à une Congrégation de filles spirituelles sous le gouvernement de Maria Medea Patellana, habitant la paroisse du Saint-Sauveur, Congrégation dont font déjà partie les suivantes... qui vivent en commun et s'appliquent à la fréquentation des sacrements et à l'oraison, désireuse que la Congrégation puisse se maintenir et se développer jusqu'au nombre de douze... je laisse à cette congrégation douze mille lires, en monnaie de Gênes... afin que, avec ce revenu, leurs travaux et les aumônes, elles puissent vivre ensemble adonnées à la dévotion ». « Désirant et voulant que les filles qui s'attacheront à cette Congrégation soient de naissance légitime, de bonnes mœurs, au courant de la vie spirituelle et de la fréquentation des sacrements au moins depuis deux ans et si sur le nombre il s'en trouvait quelqu'une de caractère difficile et qui fît l'expérience avec de mauvaises inclinations, il faudrait la faire avertir par son confesseur et si elle ne s'amendait pas, la renvoyer, pour la tranquillité des autres... Je désire encore que toutes vivent en commun, comme elles le font à présent et fréquentent les sacrements, au moins tous les huit jours, qu'elles entendent chaque jour la messe et fassent deux heures d'oraison, l'une le matin et l'autre le soir, avant souper. . Ces filles spirituelles devraient d'ordinaire se confesser aux Révérends Pères de la Compagnie de Jésus et à cet effet elles devront se loger près de leur église ».

(9) Littéralement : château en l'air (mi pareva di parlare di un castello in aria).

place à aucun doute (10). Il était d'un caractère exceptionnellement bon, très modeste, tout miel et tout sucre, il ne gardait rancœur à personne, quelques grandes injures qui lui fussent faites. Moi sa mère je puis me tromper mais je ne le crois pas parce que si les pierres avaient pu parler, elles en auraient dit du bien.

A ce propos je ne veux point taire une action qu'il fit à la campagne de Dame Marguerite. A force d'en être prié par cette dame et pour donner un peu de récréation à ce cher enfant, j'y allai, je m'occupais d'elle et de toute sa famille et elle me donnait le logement. Je dois dire que cette dame avait un fils qui était assez vif. Un jour il proposa à mon fils de venir jouer avec lui ; mon fils me demanda permission et je la lui donnai. En jouant ils vinrent à se disputer, l'autre lui demandant des écus, mon fils répondit avec sa douceur ordinaire : Ce ne sont point les conventions que nous avons faites car j'ai dit dès le début que l'on ne jouerait pas d'argent et il ajouta d'autres raisonnements semblables. Mais l'autre tout en colère n'en admettait aucun, au point qu'il tira son poignard pour le tuer (comme beaucoup me l'ont attesté). Mon fils, selon son habitude, ne pouvant lui faire entendre raison, céda à sa fureur et se retira jusqu'au moment où la fureur passée, il l'apaisa.

De pareils outrages lui vinrent de celui-là et d'autres, que je laisse pour ne point allonger et parce que tous n'ont point été rapportés mais en toutes ces occasions jamais il n'a fait mauvais visage à personne. Cela seul suffirait à démontrer très clairement la grande amabilité de cet enfant ; pendant tout le temps qu'il passa à Sainte-Marguerite, il lui témoigna beaucoup de respect et lui donna beaucoup de marques d'affection surtout à table. Beaucoup de personnes me disaient que je ne devais pas le laisser aller avec cet autre pour d'excellentes raisons mais voyant que mon fils l'aimait beaucoup et que l'on ne découvrait pas de vice en lui, qu'au contraire il croissait en vertu, je n'ai point voulu lui interdire sa fréquentation. Quand il entra ensuite en religion, diverses personnes me dirent qu'elles espéraient qu'il deviendrait un grand serviteur de Dieu ; on me raconta cette action que j'ignorais, car il ne me racontait jamais rien, ne cherchant point à passer pour bon.

Aussi quand il s'amusait, il se récréait modestement et récréait ceux qui étaient avec lui. Il a toujours été très dévot de la Bienheureuse Vierge ; il récitait tous les jours son office et le chapelet à genoux, il entendait toujours la messe, était très adonné à la prière

(10) Dans ce même testament du 3 avril 1602, elle mentionne son fils Angelo, âgé de treize ans et demi, comme son héritier universel, en même temps que ses autres fils, « ne voulant en rien gêner ledit Angelo quand il voudra se faire religieux ».

surtout aux temps où les autres courent les places pour voir des bagatelles. Quand les autres prenaient plaisir à voir des choses qui sont conformes aux goûts des écoliers, surtout le Jeudi-Saint pour voir les reposoirs, lui se donnait tout entier à dresser de petits autels et à y faire sa prière, y restant jusqu'à minuit. Tous les samedis et veilles des fêtes de la Très Sainte Vierge, il réunissait les gens de la maison pour chanter les litanies et d'autres prières et c'est ainsi qu'il célébrait les solennités de cette Vierge et ses octaves ou plutôt toute l'octave. Il fit sa première communion encore très jeune ; il avait le cœur sensible, plein de charité pour les pauvres, faisant souvent l'aumône en secret, ayant compassion de tous, ne murmurant contre personne, parlant peu, fuyant les femmes surtout à cause de leurs bavardages, très aimé des gens de la maison, qui le respectaient mais que par sa vertu il maniait comme il voulait.

En 1603, je cherchai une maison propre à devenir un monastère. La divine Providence voulut que N. (11) fut disposé à vendre la sienne alors qu'auparavant, quelque prière qu'on lui en fit, il ne la voulait céder, — Notre-Seigneur se l'étant réservée dans ce but. Quand je l'eus achetée, le vendeur le regretta à ce point qu'on m'offrit si je rendais la maison de me restituer mes deniers et mille lires en plus de bénéfice, mais je n'y consentis point (12).

Cet achat fait, je crus avoir tout terminé mais je n'avais personne pour m'aider et la Providence divine permit que les Mères déchaussées (13) ne voulussent plus recevoir Madame Vicentina Centurione (14), venue de Naples à Gênes avec deux de ses filles pour se faire religieuse déchaussée. Dès que je l'appris, j'allai la visiter lui disant que c'était la volonté de Dieu qu'elle fût venue à Gênes pour m'aider à accomplir cette œuvre (ne laissant point voir que je savais qu'elle était venue à d'autres intentions). Cette nouvelle la laissa très contente et consolée ; elle me promit aussitôt son aide, mais après en avoir d'abord informé son mari, le seigneur Stefano. Cela se fit ainsi et il donna à tout son consentement et nous emmenâmes avec nous ses deux filles et une nièce à moi.

(11) La propre sœur de Vittoria.

(12) Cette maison, entourée d'un vaste enclos, était située sur la colline de Castelletto, qui surgit brusquement en pleine cité de Gênes, mais qui alors était un site peu habité, parce qu'il n'était pas loin des remparts.

(13) Les religieuses carmélites déchaussées de Gênes.

(14) Née Lomellini, femme de Stephano Centurione vice-roi de Naples et de Melfi, mère de onze enfants, dont quatre moururent dès le berceau et les autres « vécurent pieusement dans le monde, puis finirent tous par embrasser la vie religieuse. Carmes, Jésuites, Augustines, Carmélites, Annonciades célestes, tous ces Ordres s'applaudirent de posséder quelque membre de cette pieuse famille » (Dumortier, p. 17).

Tout cela accompli, quand je dis de nouveau à mon dernier fils que s'il ne voulait pas se faire religieux il était encore temps, bien que j'eusse acheté la maison, il me répondit hardiment qu'il était très déterminé, dès qu'il aurait accompli ses quinze ans, à vouloir rejoindre ses frères et de ne plus lui parler de cela, ni moi ni les autres, parce qu'avec le secours divin, il était très résolu à le faire en son temps. Dans ces conditions, j'allai de l'avant car Madame Vicentina était très pressée. Je pris en location une maison voisine, d'un loyer annuel de mille lires, et j'y arrangeai une sorte de clôture pour y habiter durant quatre ans jusqu'à ce que notre monastère fût achevé et on entra dans cette maison le 3 juin de l'année 1604 et mon fils était déjà entré en religion n'ayant pas encore accompli ses quinze ans.

Après avoir pour divers motifs retardé de deux mois l'entrée dans cette maison, nous entrâmes, celles dont les noms suivent, pour nous faire religieuse : Madame Vicentina et ses deux filles, moi avec Claire Spinola que j'ai adoptée pour fille, Madame Hortensia de Benedetti, la fille de Jachino, appelée Mariette Iachino, Cécile Pastori (15). On revêtit l'habit religieux le 5 août 1604, au nombre de cinq. L'Illme Cardinal Spinola était à Gênes. Il nous donna l'habit (16). Je fus la première et je fus élue Prieure, après vint Madame Vicentina, en troisième lieu M. Iachino, puis C. Spinola et enfin C. Pastori. Ce furent les cinq pierres fondamentales.

Les traverses que j'ai endurées pendant que nous portions l'habit séculier, venant de tous mais surtout de Madame Vicentina et de son mari, sont nombreuses, et aussi de la part des religieux qui se trouvaient à Sainte-Anne (17) et en particulier du P. Ferdinand et tout cela pour que les religieuses déchaussées vinssent faire elles la fondation et que nous nous fissions déchaussées. Jour ne se passait pas qu'on ne me fît faire ou fît trois ou quatre sermons ; le malheur était que la maison m'appartenait. Aussi quand on m'avait bien molestée, je disais que je voulais rester ici, même s'il ne devait pas y avoir d'autre religieuse ; celles qui ne voulaient pas rester pouvaient partir — au point que je ne savais plus où me tourner. Claire, si elle l'avait voulu aurait pu être déchaussée, depuis cinq ans — et maintenant le

(15) C'étaient des dirigées du P. Zanoni, qui avait également mis en relation Vicentina avec Vittoria.

(16) Sur les hésitations d'Horace Spinola, l'archevêque de Gênes, puis son entière approbation, après une nouvelle entrevue avec Vittoria, voir Dumortier, pp. 15-16. Le pape Clément VIII approuva le 15 mars 1604, le nouveau monastère et les constitutions rédigées par le P. Zanoni, de concert avec Vittoria, modifiées légèrement par Spinola,

(17) Les Carmes de Gênes.

P. Ferdinand l'y poussait encore — sans dot. Avec l'aide de Dieu et de la Bienheureuse Vierge, la maison fut finie et alors le calme se rétablit. Madame Hortensia Benedetti s'en alla avant la prise d'habit, parce que sa mère s'y opposait ; deux ou trois mois après entra Madame Testora Giustiniani, fille de feu le seigneur Stephano Giustiniani et aussi Veronique Maggiore. En 1604, le 8 août, Madame Vicentina qui s'appelait sœur Marie-Madeleine mourut novice.

Les noms des cinq premières sont les suivants : moi sœur Marie-Victoire de l'Annonciation, la Centurione sœur Marie-Madeleine, la Iachina, sœur Marie-Jeanne, la Spinola sœur Marie-Françoise, la Pastori sœur Marie-Anne. Morte que fut la Mère Marie-Madeleine, je fus de nouveau ennuyée à cause des Révérendes Sœurs déchaussées et par le seigneur Stephano plus que tous ; il m'apportait tant de raisons que non plus, surtout pour que nous rentrions chez nous, qu'on n'avait jamais vu fonder de monastères sans religieuses, que j'étais très mal en point et que sœur Marie-Madeleine était morte comme je le savais et qu'en tout cas je mourrais avant de faire profession et que toute l'affaire irait en fumée (18). Dans tout cela je ne savais où donner de la tête au point que les voyant tous unis je pensais moi aussi à les suivre, surtout qu'à ce moment me survint une maladie mortelle, causée par le grand déplaisir. C'est pourquoi je fis mon testament, avec cette clause que si l'on ne se conformait pas à mon désir, tel qu'il avait toujours existé, rien ne restât au monastère, m'étant si souvent résolue à vouloir m'en remettre à l'avis de qui en savait plus que moi et n'étant têtue. Toutefois je sentais intérieurement qu'on me disait : « Va de l'avant, ne doute pas que tu obtiendras la victoire pour tout ; sois seulement ferme ; n'hésite pas » (19).

Quand le seigneur Stephano cessa et que tous paraissaient tranquilles, j'étais encore malade et peut-être se calmèrent-ils pensant que je devais mourir de cette maladie, parce que j'avais laissé la maison à sœur Marie-Françoise et eux faisant leurs comptes pensaient qu'ils pourraient faire ce qu'ils voudraient de cette Sœur. Mais elle en parla à notre cardinal Spinola, qui en reçut très grande consolation. La réponse du Cardinal fut la suivante : « Ma fille, n'hésitez pas ; la Mère ne mourra pas maintenant et même si elle

(18) Centurione désireux lui-même d'entrer chez les Carmes, après la mort de sa femme, ne pensait qu'à transformer la nouvelle institution en un couvent de Carmélites et agissait de tout son pouvoir dans ce but sur l'esprit des compagnes de Vittoria. Plusieurs se laissèrent gagner et écrivirent en commun une lettre à Centurione, pour adhérer à son projet.

(19) « Tuttavia sentivo in'eriormente che diceva, « tira avanti » etc. sans qu'il y ait de sujet à « diceva ».

devait mourir, ce que je ne crois pas, de toute manière je veux que ce monastère soit à la Madone, et si vous y restiez toute seule, (parce que je vous trouverai des compagnes) n'hésitez pas ». En conséquence sœur Marie-Françoise resta très consolée et avec raison. Quand je fus guérie, cela reprit comme avant et ce furent nos religieuses qui écrivirent une lettre au seigneur Stefano qui miraculeusement se trouva [absent?] et elle disait ceci : « Nous prions de tout cœur Votre Seigneurie et toutes nous sommes d'une même volonté » et c'étaient ses filles et la Iachina, la Pastori, la Giustiniani et sœur Véronique Ancora, mais comme on pensait la renvoyer on ne la mentionna point, sauf que l'on dit : « Seigneur Stefano que votre Seigneurie accorde la Mère et sœur Marie-Françoise, car nous autres nous voulons toutes être déchaussées ». Cette lettre me fit tant de déplaisir que de nouveau je retombai (20).

Au moment où l'on devait faire la profession on discuta sur les grilles (nous voulions qu'elles fussent toujours fermées, selon notre premier désir). C'est pourquoi on les disposa de la manière actuelle et c'est bien, quoique je pense que si nous avions été fermes sur ce point, le monastère n'en aurait pas moins continué. Ainsi au nom de la Très Sainte Trinité et de la Très Bienheureuse Vierge le 7 septembre 1605 nous fîmes la profession désirée et par la grâce du Seigneur tous purent voir avec quel esprit et quelle ferveur marche et va continuellement de l'avant ce monastère.

Loués soient à jamais Jésus et Marie. Pour la profession, nous étions quatre, moi, la Iachino, la Spinola et la Pastori. La maison me coûte treize mille lires, sans compter tant d'autres dépenses qu'il fallut faire pour la rendre libre et franche (21).

Dieu soit loué.

(20) Voir le récit du P. Dumortier, p. 24-suiv., en le corrigeant d'après les données du texte de Vittoria.

(21) Vittoria survécut douze ans à sa profession religieuse, et mourut le 15 décembre 1617, à l'âge de cinquante-cinq ans, après treize ans et cinq mois de vie religieuse. Elle a été béatifiée par Léon XII le 21 septembre 1828.

LA PLUS ANCIENNE " THÉOLOGIE ASCÉTIQUE "

Comme j'ai eu l'occasion de le noter ailleurs (1), le plus ancien emploi que je connaisse de l'expression « *Théologie ascétique* » est fait dans le livre du frère mineur réformé Chrysostome Dobrosielski, *Summarium asceticae et mysticae theologiae ad mentem D. Bonaventurae, seraphici et ecstatici Doctoris,* paru à Cracovie chez Luc Kupisz en 1655. Le livre est assez curieux et il doit être rare puisque Dobrosielski ne figure ni dans le *Supplément* de Sbaralea, ni dans les *Scriptores continuati* qu'il y ajoute (2) : il vaut donc la peine de s'y arrêter un instant ; d'autant plus que dans son *Prologium* (p. 1-13) il s'explique largement sur la définition de la théologie ascétique et mystique, qu'il appelle aussi à plusieurs reprises *théologie spirituelle* (p. 4, 13).

Après avoir noté que n'importe quelle partie de la théologie peut

(1) *Theologia spiritualis*, Roma, 1937, n. 3, et dans Viller, *Dictionn. de Spiritualité*, I, 1011 ; cf. O. Zimmermann, *Aszetik*, 2 éd., Fribourg Br., 1932, n. 8.

(2) D'après le titre du livre, Dobrosielski était maître des novices : la complaisante érudition du R. P. Chiappini n'a pu me faire trouver de renseignements sur sa vie à la riche bibliothèque du Collège international de Saint Antoine. — Sbaralea ne parlant pas de ce volume, il ne sera pas inutile d'en donner ici une description sommaire :

Summarium/ Asceticae & Mysticae/ Theologiae / Ad mentem D. Bonaventurae,/ Seraphici ac Ecstatici Doctoris, pro/ maiori gloria Dei, & B. mae Virginis/ Mariae, ac omnium Sancto/rum honore,/concinnatum.

Authore P. Fr. CHRYSOSTOMO DO/BROSIELSCIO, Polono, Ord. Min. Re/formatorum, in Provincia S. Mariae Ange/lorum Instructore Novitiorum.

CRACOVIAE, Apud Lucam Kupisz, S.R M. Typog / Anno Domini, M.DC.LV. — In-12 (130×75 mm.), 18 pp. non numer. + 1023 pp. + Index (29 pp. non numer.) — Dédicace de l'éditeur à Stanislas François Dobrosielski, frère de l'auteur, dont les armes figurent au verso du titre. — L'approbation de Fr. Sébastien de Gaëte, commissaire général des Mineurs de l'Observance pour la famille cismontaine, est de Rome, 29 septembre 1653 ; celle du Provincial de Pologne mineure, de Cracovie 3 janvier 1654 ; la censure de l'Université de Cracovie, du 15 juin 1654.

être appelée en un sens large ascétique et mystique, Dobrosielski en vient aux définitions précises : dans la théologie scolastique, morale et scripturaire, la connaissance de Dieu et des choses divines, bien que elle aussi « occulta, arcana et sacrata », est « ratiocinativa et intellectiva », tandis que celle de la théologie ascétique et mystique « vel alias theologiae spiritualis, est affectiva et experimentalis ».

S'il s'agit de distinguer ascétique et mystique, bien que très souvent on confonde les deux mots et les emploie l'un pour l'autre « ob hanc nimirum Dei divinorumque notitiam affectivam », on peut assigner une triple différence entre les deux .

1° Cette connaissance affective, l'*ascétique* la possède « *ordinario* modo acquisitam, media nimirum cognitione discursiva ac intellectiva » ; elle peut aussi l'avoir par voie extraordinaire « non solum secundum quid, verum etiam absolute seu simpliciter infusam, sed non nisi per accidens, quae scilicet in modo operandi, non excedit ordinarium » ; et cette connaissance affective a coutume d'être appelée « sobrie experimentativa seu experimentalis ». La *mystique*, au contraire, a une connaissance affective « *extraordinariam*, utpote per se simpliciter infusam, quam, alias vocant ecstatice experimentalem, nullius puta oratione seu sermone explicabilem ».

2° Autre différence : la nature de l'ascétique est de « contemplari divina *ordinarie* tantum, et active seu operative se habere in Deum, dum inter illum et animam *rationalem*, sobriam vult efficere unionem » ; la mystique elle « *extraordinarie* Deum contemplatur, nec non passive et cooperative se habet in Deum, dum inter illum et humanum *spiritum* ecstaticam unionem celebrare intendit ».

3° Enfin, la théologie ascétique n'est, au sens large, que la discipline religieuse, l'observance régulière, la pratique des vertus, de la mortification intérieure et des bonnes œuvres « Deique ac divinorum sobrie sapida scientia » ; en un sens plus strict, elle ne signifie que cette « sobria sapientia » selon laquelle son terme est la mystique dont elle est, en un sens large, le premier degré. Mais au sens strict, la théologie mystique ou « arcana theosophia » n'est autre que la « sapida et ecstatica divinorum scientia, scholasticis, scripturalibus et asceticis theologis minime perspecta : ipsis paucissimis dumtaxat solisque selectissimis spiritualibus viris divinitus revelata, ceteris quamvis studium perfectionis diligentibus, ab eius participatione exclusis ».

Tandis que le moyen (instrumentum) d'acquérir la théologie scolastique, morale, scripturaire est le travail de l'intelligence et de la mémoire dans la lecture, les raisonnements et discussions, pour la théologie ascétique et mystique il y a un triple « instrumentum » : « generale », c'est-à-dire examen et ouverture de conscience, réception des sacrements, exercice de la présence de Dieu, observation des

règles, des vœux, lecture spirituelle et prière vocale, accomplissement des devoirs d'état, direction spirituelle — « speciale », c'est-à-dire la mortification intérieure et la pratique des vertus — « specialissimum » enfin qui « non nisi unicum est, ipsa videlicet oratio mentalis, fidei mysteriorum praxim meditandi complectens, in qua praecipue fides, spes, caritas et confidentia ad Deum exercentur, quibus maxime coniungimur Deo et participes illius perfectionis efficimur ».

A la date où parut le livre (1655) ces définitions précises sont fort intéressantes : on notera en particulier la distinction entre ascétique et mystique d'après le caractère *ordinaire* ou *extraordinaire* des voies où marchent les âmes, et l'assertion très nette que la contemplation infuse est réservée à un petit nombre d'âmes choisies, les autres malgré leur zèle pour la perfection, en étant exclues : ce n'est pas en 1655, plus de trente ans avant la condamnation de Molinos, aux exagérations de la réaction antiquiétiste qu'on peut attribuer ces manières de concevoir ascétique et mystique, qu'on retrouvera chez Scaramelli, Meynard et beaucoup d'auteurs des XVIII[e] et XIX[e] siècles.

Le livre lui-même comprend deux parties : « La première contient quatorze *Exercitia spiritualia* ou *Praxes* : les dix premières sont une méthode d'oraison mentale, de méditation ascétique, suivie de son application à divers sujets (Passion, Eucharistie, bienfaits de Dieu, péché, misères de cette vie, mort, jugement, enfer, ciel) ; puis sous le titre de « recollectio quotidiana » une pratique de l'examen de conscience ; l'exercice de la présence de Dieu, la pratique des vertus ; enfin la pratique des oraisons jaculatoires ou « actus anagogici » que, en s'inspirant expressément de Barthélemy de Saluces (p. 407), il appelle *testamentum animae* ou *pacta ascetica*, comme sanctionnant l'union de l'âme à Dieu et renfermant sous une forme brève convenue une foule d'actes excellents. La méthode de méditation ascétique est une méthode des puissances de l'âme (raison, syndérèse, conscience, volonté, selon les indications de S. Bonaventure dans le *de Triplici via*, I, n. 19, cf. Longpré dans *Dict. Spir.*, I, 1793) ; la méthode d'examen s'inspire peut-être de celle que S. Ignace donne pour l'examen général (*Exercices*, n. 43), mais de façon assez libre en tout cas.

La deuxième partie est une suite de quatre traités ; un sur les parties de l'âme (la « structure de l'âme » selon l'expression de P. Gardeil), schématisées en tableaux à la p. 486 ; il s'arrête surtout sur la partie supérieure, le sommet de l'âme ; le second traité parle de l'oraison à ses différents degrés, oraison commune et contemplation ; le troisième de la *voie* (au singulier) purgative, illuminative et unitive par laquelle les âmes vont à Dieu et dont il étudie successive-

ment les formes actives et passives (purgation active et passive ; illumination active et passive ; union active et passive) ; le quatrième traité s'occupe des trois degrés de la vie spirituelle, commençants, progressants et parfaits ; le cinquième est consacré au discernement des esprits. On remarquera comment l'auteur, fidèle en cela à S. Bonaventure (3) s'abstient d'identifier, comme on le faisait couramment à son époque les trois degrés traditionnels de la vie spirituelle avec les trois voies purgative, illuminative et unitive.

Quelques années après Dobrosielski, le jésuite Christophe Schorrer, assistant du général Goswin Nickel, publiait à Rome, en 1658, une *Theologia ascetica sive Doctrina spiritualis universa ex suis principiis methodice et breviter deducta et ad usum parata*. Lui aussi définit la théologie ascétique : elle est « scientia operandi convenienter suo fini ultimo ». A cette science répond la vertu qui est « habitus sive constans et perpetua voluntas operandi convenienter suo fini ». Et de l'union des deux, science et vertu « sapientia consurgit quae est scire, et velle, et facto ipso in suum finem ultimum tendere » (p. 3). C'est en réalité inclure toute la théologie morale dans l'ascétique, et par là cette définition est beaucoup moins heureuse que celle du mineur polonais. Schorrer a-t-il connu le livre de celui-ci et lui a t-il emprunté le terme de *Theologia ascetica* : la chose est possible vu les dates (à moins qu'ils n'aient une source commune que je ne connais pas) ; mais en ce cas l'emprunt est purement matériel vu la différence des définitions, et celle plus profonde encore s'il se peut, des deux livres. Celui de Schorrer, en effet, procède par définitions, divisions et déductions abstraites et est dominé tout entier par l'idée de la fin de l'homme : on y sent à chaque page l'ancien professeur de philosophie de Dilingen. C'est un livre curieux, très dense, rappelant par les tableaux synoptiques de son *systema theologiae asceticae* (placés au début), certaines parties du *Rosetum* de Mombaer, mais beaucoup plus serré, bien plus fortement charpenté ; moins soucieux d'industries et de pratiques que de rigueur logique, type de spiritualité moins intuitive et affective que raisonnante et volontaire, et par là très incomplètement ignatien dans son allure et sa manière d'exposer, bien que l'étant très authentiquement par le fond de sa doctrine où l'influence du « fondement » des Exercices est évidente. Son livre répond à une préoccupation analogue à celle qui s'inspirera au siècle suivant l'*Idea theologiae asceticae* du

(3) Voir le beau livre du P. BONNEFOY, *Une Somme Bonaventurienne de théologie mystique, le* De Triplici via, Paris, 1933.

P. François Neumayr († 1765) publiée en 1781 et souvent rééditée depuis.

Des deux expressions employées par Dobrosielski (4), celle de *théologie ascétique* devait faire fortune depuis et devenir courante; celle de *théologie spirituelle* devait, en dépit de quelque emploi isolé (5), attendre jusqu'à nos jours pour trouver un regain de faveur et être usitée de plus en plus fréquemment pour désigner, comme chez l'écrivain polonais, l'ensemble de l'ascétique et de la mystique.

Joseph de Guibert, S. J.

(4) Il en emploie aussi une troisième, « sapientia *theosophica* » et pour son livre « Summarium *theosophicum* » (ainsi p. 7. 10, 13, et dans l'explicit de chacune des deux parties : « Explicit prima pars Summarii theosophici » p. 480, cf. p. 1023). Mais comme l'auteur ne définit nulle part le sens de ce terme de *theosophia*, je n'ai pas cru devoir m'y arrêter, vu surtout le sens tout autre qu'il a pris depuis.

(5) Par exemple chez Félix Simplex, *Theologia spiritualis fundamentalis*, Oliva, 1687, largement cité par O. Zimmermann, *Aszetik*, p. XVI etc., mais que je n'ai pu avoir entre les mains.

COMPTES RENDUS

Joseph Maréchal, SJ. — *Etudes sur la psychologie des Mystiques*, tome II, Bruxelles-Paris, Desclée, 1937, in-8, X-557 pp.

Tous ceux qui, psychologues ou théologiens, s'intéressent aux questions de mystique, connaissent pour l'avoir bien souvent consulté, lu et médité, le volume très remarquable publié en 1924 par le R. P. Joseph Maréchal sur la psychologie des mystiques : l'avant-propos de ce volume annonçait un tome II dont il traçait même déjà les grandes lignes. D'autres publications fort importantes, et surtout un état de santé des plus précaires, ont pendant de longues années empêché l'auteur de tenir la promesse faite à ses lecteurs. Aujourd'hui elle est tenue, et on ne saurait être assez reconnaissant au P. Maréchal d'avoir eu à la fois et l'énergie de mener à bout cette publication si utile, en dépit de la maladie qui réduisait tant ses possibilités de travail, et l'abnégation si méritoire chez un savant aussi consciencieux, de nous livrer ses recherches sans avoir pu en conduire les résultats au degré de perfection et de plénitude qu'il eût rêvé si Dieu lui eût donné les forces pour cela. Reconnaissance qui ne fera qu'augmenter chez le lecteur quand il se sera rendu compte par l'étude de ce volume qu'il constitue en fait une contribution de premier ordre aux études de mystique.

Contribution en partie déjà connue du public, en partie nouvelle pour lui. Parmi les dix « essais » dont se compose l'ouvrage (IV-XIII, s'ajoutant aux trois mémoires réunis dans le tome I), les six premiers, en grande partie inédits, avec leurs importants appendices, tous nouveaux, sont consacrés à la question de la limite supérieure des états mystiques dans la vie présente ; le Xe (déjà paru dans les *Mélanges Watrigant* en 1920) étudie, à la limite inférieure de ces états mystiques, la méthode ignatienne d' « application des sens » (repris et élargi en 1934 dans l'article *Application des sens* du *Dictionnaire de Spiritualité*, I, 810-828) ; le XIe essai est la remarquable critique du livre de Leuba sur la *Psychologie du mysticisme religieux*, parue ici même en 1926 ; le XIIe reproduit les deux articles considérables

publiés cette même année 1926 dans la REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES, sur l'*Etude comparée des mysticismes;* enfin le XIIIe est le mémoire paru en 1923 dans les RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE sur le *Problème de la grâce mystique en Islam,* à l'occasion des travaux de M. Massignon sur Al Hallâj. Malgré toute la valeur et l'intérêt de cette seconde série d'essais, des deux derniers surtout, on me permettra de m'arrêter plutôt ici sur la première série, qui forme du reste les deux tiers du volume, et dans laquelle est étudié avec une amplitude qui ne me semble pas encore avoir été atteinte, le problème de l'intuition de l'Essence divine au sommet des états mystiques.

La question est posée avec toute la précision désirable : il ne s'agit pas, en effet, de faire d'une intuition plus ou moins obscure de l'essence divine elle-même la caractéristique générale des états mystiques ; il ne s'agit pas non plus de savoir simplement si, en fait, par une faveur absolument exceptionnelle de Dieu, tel homme a été favorisé d'une participation fugitive à la vision intuitive; il s'agit de savoir si une intuition immédiate de Dieu, distincte cependant de la vision béatifique en tant surtout que non rassasiante et encore gênée par l'union de l'âme à un corps mortel, non glorifié, si, dis-je, une telle intuition de l'essence divine peut et doit être considérée comme le dernier sommet de l'ascension mystique dans la vie présente : sommet atteint uniquement par des privilégiés très rares, même parmi les âmes les plus favorisées de la voie contemplative, sommet qui reste donc une sorte de *limite* de cette ascension mystique, mais qui, comme l'état limite d'un développement quelconque, reste cependant en liaison et en continuité avec lui, et aide par conséquent à mieux comprendre la nature intime, le sens profond de ce développement. Le P. Maréchal se défend de vouloir traiter cette question en elle-même, surtout au point de vue théologique : il veut simplement recueillir et présenter dans leur jour exact un certain nombre de documents qui nous renseignent sur les expériences concrètes des contemplatifs et sur la manière dont les théoriciens les plus autorisés de la mystique ont compris et interprété ces expériences. Cette série de textes et d'analyses constitue à elle seule une contribution des plus précieuses : en particulier l'essai IX (p. 193-254) sur le *Sommet de la contemplation d'après Saint Thomas* est mené avec une rigueur de méthode et un souci de l'objectivité qui en font un vrai modèle ; après l'avoir lu, il me semble impossible de douter que selon S. Thomas, non seulement Moyse et S. Paul ont eu *in raptu* une communication passagère de la vision intuitive de l'essence divine, mais encore une telle faveur vient se placer dans la ligne de la contemplation étudiée à la question 180 de la II^{a} II^{ae}. L'appendice V, consacré à S. Jean de la Croix, bien que plus court (p. 325-362), contient, sur-

tout pour la « Vive flamme », des analyses très suggestives et qui peuvent porter une lumière précieuse sur le problème littéraire de la double rédaction du « Cantique » et de la « Vive flamme ».

De cet ensemble de laborieuses et consciencieuses recherches émergent déjà un certain nombre de faits, qui ont été parfois contestés, mais dont il ne me paraît pas possible de douter. C'est d'abord qu'une part très importante de la tradition théologique médiévale, et S. Thomas à sa tête, a admis sans plus la possibilité pour l'homme de recevoir en ravissement une communication, passagère et imparfaite, non rassasiante comme celle du ciel, de la vision intuitive, immédiate de l'Essence divine ; et cette même tradition est d'accord sur les deux noms de Moyse et de S. Paul comme bénéficiaires d'une telle faveur. Par conséquent il semble qu'il faille être fort prudent avant de venir nier a priori, au nom des principes théologiques, la possibilité de cette communication ; on pourra se demander si les preuves positives tirées des textes scripturaires en faveur des deux grands voyants, imposent en rigueur d'exégèse d'admettre qu'ils ont vraiment vu l'Essence divine ; mais ceci est une autre question. Je crois aussi bien difficile de pouvoir prétendre que, pour S. Thomas, l'énumération de Moyse et de Paul soit limitative : en dépit des raisons de convenances particulières apportées pour justifier ce double cas, il est très remarquable, comme le note justement le P. Maréchal, que dans le *Quodlibetum*, I, I, S. Thomas n'apporte, pour écarter le cas de S. Benoît, ancune raison générale, mais seulement le fait que le texte de S. Grégoire invoqué suppose nettement que le Saint a eu la vision en question sans être *in raptu*, et que la communication passagère de la vision intuitive est inconciliable avec l'exercice normal de nos facultés dans la vie présente.

Il me semble donc que, du côté théologique, la question est pas mal déblayée quant à la possibilité d'une telle faveur. Là où la difficulté me paraît subsister, c'est sur le terrain des faits : peut-on arriver à établir que les confidences de ceux qui croient avoir joui de cette faveur ne contiennent aucune illusion sur sa nature exacte ? Evidemment une âme ayant joui, ne fût-ce qu'un éclair, de la vision immédiate de Dieu, ne pourra confondre avec elle les intuitions médiates les plus élevées *in medio supernaturali* : mais la question est de savoir si, même un théologien comme était le Bx Rusbroec, connaissant très bien la définition théologique de la vision intuitive, sera par là-même en état de distinguer d'elle toute vision de la Trinité dans le miroir de l'âme devenue par la grâce sanctifiante demeure de la Trinité, marquée du sceau de son image, déiforme et participante de la nature divine ; en d'autres termes, je ne vois pas quel critère nous pouvons avoir pour discerner l'affirmation du contemplatif qui, ayant réellement joui de la vision divine immédiate, nous assurerait

le fait et la différence essentielle entre cette faveur et toutes les autres, et celle du contemplatif qui, favorisé de grâces très hautes et sincèrement convaincu d'avoir vu immédiatement la Trinité parce qu'il l'a vue dans un médium tout nouveau pour lui et sans comparaison avec tout ce qu'il avait vu auparavant, nous affirme lui aussi le même fait et la même différence; de la meilleure foi du monde, mais en se trompant sur la nature vraie de son expérience, sur l'identité de cette expérience avec la vision intuitive que nous ne connaissons que par les formules encore obscures pour nous de notre foi. Voilà pourquoi, si on estime que l'exégèse des textes inspirés relatifs aux visions de Moyse et de S. Paul exige qu'on les interprète dans le sens d'une vision immédiate de l'essence divine, on est en droit de conclure légitimement à leur privilège : nous sommes, en effet, ici sur le même plan; des deux côtés, c'est la révélation qui nous fait connaître et la vision béatifique du ciel, et une imparfaite participation à cette vision de la part des deux voyants. Pour les mystiques dont les confidences ne nous sont pas communiquées dans des textes inspirés, nous devons faire le raccord entre deux plans de connaissance différents : et dans le cas en question, c'est ce raccord qui me semble bien difficile à faire avec certitude. Reste en tout cas qu'il y a là une hypothèse très belle et très séduisante pour interpréter les confidences de ces grands amis de Dieu, et une hypothèse contre laquelle il ne paraît pas qu'on puisse faire valoir aucun argument théologique quelque peu décisif.

On voudrait pouvoir s'arrêter sur d'autres vues si sages et si pénétrantes relatives à la comparaison entre les divers mysticismes, chrétien et non-chrétiens; mais j'espère que ces quelques lignes suffiront à faire entrevoir la richesse de doctrine et de documentation de ces *Etudes*, et leur valeur non seulement pour les psychologues auxquelles elles sont explicitement destinées, mais aussi pour les théologiens et tous ceux qui s'intéressent aux études de spiritualité.

Joseph de Guibert.

Sancti Ignatii de Loyola. — *Constitutiones Societatis Iesu*, t. II, *Textus hispanus* (= Mon. historica S. I, t. 64 : Monumenta Ignatiana, III, 2), in-8, pp. CCLXXII-826, Roma, 1936.

Nous avons déjà signalé le premier volume, paru en 1934, de la belle édition critique de *Constitutiones Soc. Iesu* que le P. A. Codina préparait depuis de longues années (RAM., t. 16 (1935) p. 198-201) : le second, qui vient de paraître à son tour, ne le cède au premier ni

pour l'intérêt des documents nouveaux qu'il apporte, ni pour le soin mis à rendre ces documents aussi sûrement et aussi facilement utilisables que possible : de vrais tours de force typographiques ont été réalisés pour nous rendre aisée la confrontation des rédactions successives du texte espagnol des Constitutions ignatiennes. Là est le grand mérite de cette magnifique publication : elle nous permet de suivre pas à pas l'élaboration de ces Constitutions, et d'en pénétrer de la sorte bien plus profondément et plus sûrement le sens intime : rien, en effet, ne nous aide à saisir le sens d'un texte autant que la comparaison attentive des essais successifs à travers lesquels l'auteur est arrivé à sa rédaction définitive. Car, le dernier historien de S. Ignace, le P. P. Dudon, l'a justement souligné (p. 384 ss.), ce serait se tromper du tout au tout que de s'imaginer le fondateur rédigeant d'un trait, d'inspiration, le texte fort, précis et limpide de ses Constitutions. En réalité ce texte est l'aboutissant d'un long travail que la nouvelle édition nous fait suivre pendant les dix ans qui vont des premières rédactions (vers 1546) à la mort du Saint en 1556 : on sait, en effet, que l'espagnol est le texte original des Constitutions, le texte officiel latin étant une traduction latine de cet original faite par Polanco. La nouvelle édition nous donne, avec les variantes et corrections de chacun d'eux, trois textes antérieurs à la mort de S. Ignace : un premier texte (a) écrit vers 1546 pour l'*Examen Général* mis en tête des Constitutions, et vers 1547 pour celles-ci. Au début de 1547 Polanco est devenu le secrétaire de S. Ignace et collabore avec lui pour établir le second texte (A) qui, en 1550, sera soumis à l'examen des Pères réunis à Rome dans ce but, et promulgué peu après ; de nouvelles corrections faites par le Saint aboutirent au texte (B) qu'il laissera en mourant (1556), qui sera approuvé par la première Congrégation générale en 1558 et ne subira plus que quelques corrections de détail insérées dans la rédaction (C), approuvée en 1594 par la cinquième Congrégation et éditée en 1606.

Impossible dans un simple compte-rendu de relever, même sommairement, les différences des trois rédactions ignatiennes. Il suffira de signaler un seul cas : la première rédaction de l'*Examen Général* (a, 1546), éditée pour la première fois dans ce volume, contient à la fin quelques pages (p. 122-25) sur les exercices à faire pour développer les talents naturels de ceux qui entrent dans la Compagnie ; ces pages, supprimées dans les rédactions suivantes comme n'étant pas là à leur place, se terminent par un paragraphe fort intéressant où S. Ignace s'attache à préciser dans un style laborieux sa pensée sur la valeur respective des dons naturels et des dons surnaturels dans le travail apostolique : on a là une ébauche des principes lumineux par lesquels débutera la dixième partie des

Constitutiones : la doctrine est la même pour le fond, mais avec des nuances intéressantes.

Dans les *Prolegomena*, le P. Codina pose la question de la collaboration de Polanco avec S. Ignace pour la composition des Constitutiones (c. 7-9, p. CXLVI-CXCII). Sa conclusion est que S. Ignace reste bien l'auteur, et le seul auteur, des Constitutions : tel point particulier a pu lui être suggéré par Polanco ou par d'autres, comme l'institution des collèges par Laynez, mais l'ensemble est bien de lui ; c'est bien lui qui a conçu et précisé tous les traits essentiels de cette forme nouvelle de vie religieuse dont les Constitutions sont le code complet et précis, singulièrement un dans ses conceptions et même dans la frappe de ses formules. Pour le travail de rédaction, le P. Codina n'hésite pas à faire beaucoup plus large la part de Polanco : mais il est certain que le texte B a été revu et approuvé par S. Ignace. Il n'y a que quelques rares passages pour lesquels soit Polanco, soit la première Congrégation Générale hésitent, se demandant s'ils ont été revus par le Saint (p. CXCI).

Puisse ce beau travail être bientôt achevé par la publication du tome III, et surtout être mis à profit par de nombreux chercheurs pour nous faire pénétrer plus intimement dans la pensée du Saint fondateur.

Joseph de Guibert, S. J.

Dr. Friedrich Rotter. — *Das Seelenleben in der Gottesliebe nach dem « Theotimus » des hl. Franz v. Sales.* — Fribourg-en-Brisgau, Herder 1935 (*Freiburger theologische Studien XL Heft.)*, in-8, 225 p.

Cette thèse ne nous procure pas un exposé complet de la doctrine salésienne, ni même, pensons-nous, une recherche objective de ce qui la caractérise. Nous voyons plutôt que l'auteur construit, à partir du *Traité de l'amour de Dieu*, une philosophie de l'esprit fort intéressante, mais qu'on trouverait impliquée par toute spiritualité proprement chrétienne. Nul ne contestera que S. François de Sales ait parfaitement saisi l'unité profonde de la vie spirituelle, qu'il en ait conçu le développement comme une intériorisation et une simplification progressive, comme une dématérialisation dont le terme débouche dans la contemplation céleste. Mais son point de vue personnel est celui du psychologue soucieux de ne point perdre contact avec les réalités concrètes. Aussi sa métaphysique intègre-t-elle plus que ne le laisse supposer cet ouvrage les données de l'expérience qui portent au premier plan de ses préoccupations le fait de la diversité des âmes et les conséquences de la gratuité du surnaturel.

Certains de ces concepts demandent à être analysés avec soin : pour le saint Docteur est *mystique* tout exercice de l'amour affectif (L. 6, c. 1) et il range sous le vocable de *théologie mystique* (c. 2) aussi bien la méditation que la contemplation.

Le terme *contemplation* lui-même revêt deux acceptions bien différentes selon qu'il comporte un « recueillement » qui est le fruit de la méditation discursive ou bien un « recueillement » que « Dieu fait en nous » (L. 6, c. 7).

On sait le mot du chapitre 7, livre 7 : « Combien de Martyrs et de grands Saints et Saintes voyons-nous en l'histoire n'avoir jamais eu en l'oraison autre privilège que celui de la dévotion et ferveur ? » Cette « dévotion et ferveur » est-ce déjà nécessairement la contemplation infuse ? Saint François de Sales ne dit-il pas que parmi les « chers amis » du Christ, « les uns mangent et boivent, mais ils mangent plus qu'ils ne boivent et ne s'enivrent pas » (L. 6, c. 6), distinguant sous cette triple image la ferveur des âmes méditatives de celle des âmes contemplatives ou extatiques ?

La philosophie dont s'inspire M. R. insiste non sans raison sur la théorie moyen-âgeuse de la structure de l'âme, manière d'expliquer psychologiquement les rapports de la nature et du surnaturel. Elle occupe une place centrale dans la doctrine salésienne. Le saint Docteur n'en a pour autant sous-estimé ni les activités de surface qui bénéficient, à leur tour, d'une surnaturalisation progressive, ni les jouissances qu'elle procure normalement à l'âme aussi longtemps qu'elle est unie au corps, sauf états exceptionnels comme celui de sainte Jeanne de Chantal.

Il y avait sur tous ces points des précisions à établir qui font défaut à l'étude brillante de M. R. Dans sa première partie toutefois, elle nous paraît renfermer des pièces plus solides en ce qui concerne les sources de la doctrine salésienne.

La prédominance de l'influence augustinienne se trahit notamment dans la conception de l'homme : François de Sales s'intéresse à sa condition concrète et historique plutôt qu'à la définition de son essence (p. 39). La place qu'il fait à l'amour évoque naturellement ce que l'on appelle le « volontarisme » de S. Augustin. Chez les deux Docteurs, optimisme et pessimisme trouvent leur juste équilibre dans le réalisme chrétien éloigné de toute raideur stoïcienne. Ils mettent l'accent sur le primat de la volonté pour restituer à la nature considérée dans sa déchéance l'harmonie et l'unité dont Dieu est le centre (p. 50, 51). L'un des mérites de S. François de Sales — M. R. nous le fait bien toucher du doigt — est d'avoir analysé à partir de l'expérience, les conditions naturelles et surnaturelles de ce théocentrisme chrétien (p. 69 sq.)

Le *Traité* consacre les beaux chapitres XI et XII du Livre I à la

théorie de la « fine pointe » qui, par les franciscains, remonte à l'évêque d'Hippone. Avec elle, c'est l' « illumination » augustinienne qui est assimilée, mais fort heureusement précisée par l'Evêque de Genève, puisqu'il réserve l'illumination immédiate à la connaissance surnaturelle (p. 79).

Une autre dépendance foncière du *Traité* est à chercher dans la *Somme Théologique* de S. Thomas. La synthèse salésienne y a puisé les éléments de l'esthétique qui lui sert de cadre (p. 25). François de Sales a composé son miel du suc de bien d'autres fleurs encore puisqu'on retrouve dans sa pensée l'influence des spiritualités italienne et espagnole contemporaines (p. 14 sq.). Mais il reste fort libre vis-à-vis de ses sources. Ainsi en est-il, notamment, vis-à-vis de S. Thomas, quand il définit l'amour par son mouvement, non par la complaisance qui en est la racine et qui la couronne (p. 61 et note 126).

M. R. a marqué justement que la synthèse salésienne s'inspire d'un esprit qui est bien celui de son auteur : on y reconnaît son sentiment de l'ordre et de la mesure (p. 25-26), son tempérament d'homme d'action porté vers le dynamique (p. 62), et nous dirions vers la pratique plus que vers la spéculation.

La thèse de M. F. Rotter a le tort d'être unilatérale, de s'être trop peu dégagée de préoccupations subjectives ou d'influences littéraires modernes. Elle n'en est pas moins fortement pensée et mérite, à ce titre, d'être signalée. M. Olphe-Galliard.

CHRONIQUE

Publications récentes.

— Le R. P. G. Boffito a publié en appendice au IVe et dernier volume de sa précieuse *Biblioteca Barnabitica* (in-4°, Florence, Olschki, 1936), une réédition des *Detti memorabili* attribués par leur premier éditeur (Venise, 1583), le milanais G. Folpert, au Saint fondateur des Barnabites, Antoine M. Zaccaria ; en même temps il donnait du même ouvrage une édition séparée élégante et commode (Florence, Libreria ed. fiorentina, 1936, in-24, XXII-150 pp., L. 4.50). L'ouvrage est un recueil de pensées ne dépassant jamais quelques lignes, groupées en nombre inégal sous trente-trois titres qni se succèdent eux-mêmes dans l'ordre alphabétique sans aucun souci d'ordonnance logique. L'édition princeps porte comme titre : *Detti memorabili raccolti da diversi authori :* en fait il ne s'agit nullement d'un florilège ; si l'inspiration scripturaire est partout manifeste et si telle pensée peut être rapprochée d'un passage de tel ou tel auteur, il s'agit bien en réalité d'une œuvre originale, et même d'une œuvre portant la marque d'une forte personnalité. Le meilleur terme de comparaison seraient les *Capita* et Centuries des auteurs spirituels grecs ou le traité *de Oratione* de Pseudo-Nil, restitué ici-même par le P. I. Hausherr à son véritable auteur Evagre le Pontique (RAM., 1934, p. 34 ss.), ou plus près de l'auteur les *Avvisos y Sentencias* de S. Jean de la Croix, si bien réédités par Dom Chevallier : l'ouvrage mérite donc grandement de retenir l'attention.

Bien que avec quelques hésitations, le savant bibliographe qu'est le P. Boffito, aussi bien dans sa *Biblioteca* (IV, p. 255 ss.) que dans la petite édition, s'est prononcé pour l'attribution, au moins plus probable, à S. Antoine M. Zaccaria et, dans une préface brillante mais superficielle, le P. Lecourieux suppose cette attribution comme incontestable.

Le P. I. Colosio O. P., dans un article solidement documenté de *Vita Cristiana* (1937, p. 171-199), s'est nettement prononcé pour l'attribution de l'ouvrage à l'ardent et austère dominicain Baptiste

Carioni de Crema (c. 1466-1534), comme il l'a fait aussi dans l'article consacré à celui-ci au tome II du *Dictionnaire de Spiritualité*, c. 154 : il montre combien peu on doit se fier à Folpert sur l'autorité de qui repose en définitive l'attribution à S. Antoine M. Zaccaria ; il rappelle ensuite comment un livre de *Sentenze spirituali* est attribué par les contemporains à Baptiste de Crema ; en outre la qualification de « mio padre » donnée à S. Dominique (XIX, n. 21), le rappel du Bienheureux dominicain Jean Dominici (XXII, n. 8), les ressemblances de style et de pensée, l'usage fait de ces *Detti* par Séraphin de Fermo sous le nom de Baptiste de Crema, autant d'arguments très forts pour la thèse du P. Colosio.

Ils n'ont cependant pas entièrement convaincu le P. Boffito qui, dans une lettre publiée par *Vita Cristiana* de septembre (1937, p. 550-53), essaie de maintenir en partie ses positions en supposant que le fond des *Detti* vient bien de Baptiste de Crema, mais qu'ils ont été mis dans leur forme actuelle par le Saint fondateur des Barnabites, disciple et ami de Baptiste qu'il assista à son lit de mort. Dans sa réponse, le P. Colosio (p. 546-49) maintient tout l'essentiel de sa thèse et, autant que je puis en juger, avec raison : comme il l'avait fait noter dans son premier article, les ouvrages de Baptiste de Crema ayant été mis à l'index en 1559 et maintenus en 1563 dans l'*Index Tridentinus*, on s'explique fort bien qu'un éditeur aussi peu scrupuleux que Folpert ait substitué le nom du disciple à celui du maître en publiant les *Sentenze* de Baptiste, *Sentenze* du reste d'une très orthodoxe et ferme spiritualité.

— M. Georges Goyau vient de donner à la belle collection de Grasset (Ordres monastiques et instituts religieux) un volume excellent, vivant et suggestif, sur la *Congrégation du Saint-Esprit* (1937, 284 pp.), très intéressant pour la spiritualité, déjà par le double portrait qu'il trace de Poullart des Places et de Libermann, mais surtout pour les pages (179 ss.) consacrées à la doctrine missionnaire du P. Libermann et dans lesquelles il analyse d'une façon très remarquable, nuancée et précise, les traits essentiels de la spiritualité missionnaire que ce directeur d'âmes éminent enseignait à ses disciples.

— Dans la même collection, le volume de Mlle Marguerite Aron sur les *Ursulines* (1937, X. 250 pp.) consacre lui aussi un très bon chapitre à la « Vocation enseignante », mettant en pleine lumière la profondeur de vie intérieure que suppose cette vocation et par quelle large part faite à la prière dans leurs journées les filles de sainte Angèle Mérici assurent ce fondement indispensable des œuvres les plus larges et les plus ouvertes à toutes les aspirations et nécessités actuelles.

— C'est encore sur un Institut enseignant que M. Georges Rigault écrivait il y a quelques années un des meilleurs volumes de

cette collection qui en compte tant de si bons, l'*Institut des Frères des Ecoles chrétiennes :* depuis il a été invité à reprendre cette esquisse pour la transformer en un monumental ouvrage dont le premier volume vient de paraître : *Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes* · tome I, *L'œuvre pédagogique et religieuse de S. Jean-Baptiste de la Salle,* in-8, X-627 pp., Paris, Plon, 1937, 60 fr. Vrai livre d'histoire, aussi solidement documenté que lumineusement écrit, ne se perdant pas dans les détails et n'omettant rien d'essentiel, il trace un tableau vraiment captivant des humbles et laborieuses origines du grand Institut aujourd'hui répandu et florissant dans l'Eglise entière. Sans m'arrêter sur la partie proprement historique et sur les chapitres pédagogiques, je voudrais signaler l'importance de ce qui est dit là sur la spiritualité tant du saint fondateur, que de ses prédécesseurs, Demia, Barré et Roland : tous sont intimement convaincus, en face du besoin urgent d'écoles populaires, que la formation spirituelle solide et profonde des maîtres est la condition première du bien à attendre de ces écoles. C'est pourquoi à Lyon, à Rouen et à Reims, les trois initiateurs sont avant tout des directeurs d'âmes dont la doctrine spirituelle est retracée à grands traits, mais de façon plus précise qu'elle ne me semble encore l'avoir été nulle part. Pour S. Jean-Baptiste de la Salle, trois longs chapitres (p. 435-539) sont consacrés à ses lettres, à ses ouvrages spirituels et à la Règle donnée à l'Institut des Frères. Les questions littéraires relatives à ces écrits sont là traitées de façon complète et la doctrine qu'ils contiennent exposée avec une clarté et une précision remarquables. M. Rigault signale avec soin les sources auxquelles a puisé le Saint Fondateur : je crois que pour le chapitre sur la modestie (p. 532) celui-ci a utilisé les Règles de S. Ignace dont les termes mêmes sont parfois reproduits ; de même pour le catalogue des sujets de conversation (p. 515) il a dû s'inspirer largement du catalogue semblable dressé au siècle précédent par le P. Jérôme Nadal pour les premiers jésuites et qui a pris place parmi les documents officiels de l'Ordre.

J. de G.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1937)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Barré L.-C. — Bibliothèques médiévales inédites, d'après les archives du Vatican. Inventaire des livres de **Amélius de Lautrec**, évêque de Castres (1337); **Philippe d'Alençon**, archevêque de Rouen (1368), **Pierre Corsoni**, cardinal de Florence (Avignon, 1605). — *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, Rome, 1936, LIII, 330-377.

Gandilhon R. — Archives d'Ille-et-Vilaine. Répertoire numérique de la série V : Cultes. — Rennes, 1936, in-8, 140 p.

Dols J. M. E. — Bibliographie der **Moderne Devotie**. Fasc. 2. — Nimègue, N. V. Centrale drukkerij, 1937, in-8, 33-64 p.

Saba A. — La biblioteca di **S. Carlo Borromeo**. — Florence, Olschki, 1936, in 4, XXVII-113 p.

Lamalle E. — Bibliographia de historia S. J. (continuatur). — *Arch. Hist. S. J.*, 6, 344-372.

Cartmell J. — Ascetical and Mystical Theology. — *The Clergy Review*, 13, 237-242.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Mayer A. — Introduction à l'étude de la Vie. — *Rev. Philosophique*, 1936, 133-162.

Gemelli A., Masnovo A., etc. — Sup. al volume XXVIII della *Rivista di filosofia neoscolastica.* — Milan, 1936, in-8, 169 p.

» En premier lieu sont mis en lumière soit dans les communications d'ordre théorique, soit dans celles d'ordre historique les rapports qui existent entre : la religion et la vie, la religion et la morale, la pensée religieuse et les exigences de l'homme dans l'ordre de l'action » (*Ep. Theol. Lovan.*, 14, 336).

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines*; M : *Manresa*; MC ; *Monte Carmelo*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGE : *Ons geestelijk erf*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RS : *Recrutement sacerdotal*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; SZ : *Stimmen der Zeit*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik*. Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Lubac H. de. — Méditation sur le principe de la vie morale. — *Rev. Apol.*, 65, 257-266.
Siegmund G. — Psychologie des Gottesglaubens auf Grund litterarischer Selbstzeugnisse. — Münster, Aschendorff, 1937, in-8, VIII-256 p.
Coiro G. — Dottrina e coscienza cristiana di fronte al comunismo (suite). — VC, 9, 337-352.
Wolff P. — Im Ringen um das christliche Ethos. — Ratisbonne, Habbel, in-8, 233 p.
Broglie G. de. — Malice intrinsèque du péché. Esquisse d'une Théorie des Valeurs morales (suite). — *Rech. de Sc. relig.*, 27, 275-308.
Herzog P. — Herrlichkeit Gottes. Grundgedanken kath. Frömmigkeit. — Paderborn, Schöningh, in-8, 270 p.
Gemelli A. — Il « Corpus Christi mysticum » nella letteratura contemporanea. — *Riv. del Cl. Ital.*, 18, 405-411.
Remy d'Alost. — Le sens du mot sainteté. — EF, 49, 464-474.
Jakobs — Ihr seid Christi Leid. Ein Buch von unserer Erlösung. (Edité par W. Cleven). — Leutersdorf, Verlag des Johannesbundes, in-8, 272 p.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Bernhardt W. — Zur Definition und Einteiluug der Aszese. — ZAM, 12, 203-210.
Hage H. — Liberté divine et libération humaine. — VS, 52, Sup., 37-44.
Gardeil A. — Le sens du Christ. — VS, 53, 5-22.
Lindworsky J. — Gedanken zur Ethikotherapie. — SZ, 132, 48-52.
Raitz v. Frenz. — Kann Gott an der Abtötung der Frommen Freude haben ? — ZAM, 12, 137-146,
Schuster J. B. — Das Menschenbild der Christ-Königs-Betrachtung des hl. Ignatius und die Forderung des agere contra. — ZAM, 12, 172-176.
X. — Kindwerden und der vollkommene Mensch. — *Bened. Monats.*, 257-271.
Utz F. — De connexionis virtutum moralium ratione. — *Angelicum*, 14, 560-574.
Chenu A. D. — L'unité de la foi : réalisme et formalisme. — VS, 52, Sup. 1-8.
Arintero J. — Las virtudes teologales. — VSo, 33, 248-259.
Lithard V. — Les Dons du Saint-Esprit. — *Rev. Apolog.*, 65, 5-22 ; 146-165.

B. v. d. — De Goddelijke Deugd der Liefde. Graden en hoedanigheden der volmaakte liefde. — OGE, 17, 122-133.

IV. — *UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.*

Wunderle G. — Uber das Gotteserlebnis der ältesten Menscheit. — Phil. Jahrb., 1937, 306-316.
Altmann O. — Zeit für Gott. Vom Leben und Wirken des Dreieinigen. Gottes in uns. — Innsbruck, Tyrolia, in-8, 214 p.
Ernst R. — Vom Vergöttlichtsein unserer Seele. — *Theologie und Glaube*, 390-404.
Kranich T. — Vom Gottsuchen und vom Gottfinden. — Beuron, Kunstverlag, in-8, 48 p.
Van der Pluijm P. — Godsdienstigheid : Toewijding. — OGL, 17, 113-122.
Osende V. — La atención general amorosa a Dios en la oración. — VSo, 33, 110-117.
Sträter P. — Marias Streben zu ihrer Vollkommenheit. — ZAM, 12, 167-171.
Lettau R. — Das kommende Herrlichkeitsreich unseres Herrn Jesus Christus auf Erden. — Hambourg, Agentur des Rauhen Hauses, in-8, 108 p.
Rist M. — Visionary Phenomena and Primitive Christian Baptism. *Journ. of Religion*, 1937, 273-279.
Congar M.-J. — La crédibilité des révélations privées. — VS, 53, Sup., 29-48.
Garrigou-Lagrange R. — Les stigmates et la suggestion. — VS, 53, Sup., 49-57.
Tonquédec J. de. — L'hystérie. — RAM, 18, 243-261.

V. — *MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS*

Adam H. — Die dogmatischen Grundlagen der christlichen Liturgie. — *Wissens. und Weish.*, 1937, 43-54.
Miller J. — Warum immer wieder Exerzitien? — *Seelsorger*, 13, 183-189.
Pinard de La Boullaye H. — Jésus dans les « Exercices ». — RAM, 18, 217-242.
Braun F.-M. — Le « Fils du Charpentier ». — VS, 52, 113-127.
Borne E. — Travail et sainteté. — VS, 52, 127-146.
Masure E. — La théologie du travail. — VS, 52, Sup., 65-79.
Warren H.-B. de. — Le travail manuel chez les moines à travers les âges. — VS, 52, Sup., 80-123.

Vonier dom A. — La part des chrétiens au sacrement de l'unité. — VS, 52, 5-20.

Roguet A.-M. — Le Sacrfice de l'Unité. — VS, 52, Sup., 30-36.

Congar M.-J. — L'Unité de l'Eglise et sa dialectique interne. — VS, 52, Sup., 9-29.

Ganss G. — The mystical Body and the devotion to the Sacred Heart Their doctrinal Relations. — *The Ecclesiastical Review*, 97, 321-329.

Gebhard H.-M. — Commentaire sur le traité de la Vraie dévotion à la Sainte Vierge (suite). — *La Rev. des Prêtres de Marie Reine des Cœurs*, 24, 231-236.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

X. — Une expérience d'action catholique. — *Dossiers de l'A. P.*, 16 juil., 1529-1559.

Rapports présentès le 10 juin 1937 dans une réunion qui groupait, à Lyon, 200 patrons catholiques.

Wundt M. — Die Ehre als Quelle des sittlichen Lebens in Volk und Staat. — 2e édit., Langensalza, Bayer, 52 p.

Bardy G. — Le Sacerdoce chrétien d'après les Pères apostoliques. — VS, 53, Sup., 1-23.

Schulte C. — Die Synthese von Priesterleben u. Priesterwirken. — *Theol. u. Glaube,* 302-313.

Cohausz O. — Die priesterliche Demut und Sanftmut. — *Theol.-Prakt. Quartalschr.*, 90, 1-18.

Huitième Journée Communautaire de Montmartre (Compte-rendu in-extenso). — *L'ouvrier de la Moisson*, 11, n. 97-98.

Beekmann A. — Het klooslerleven in de voormalige Abdij van Egmond. — OGE, 11, 217-250.

Schneider O. — Die Ganzheit der Gebrochenen. — ZAM, 12, 177-202.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Dionysiaca. — Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au **Denys de l'Aréopage**. T. I. — Paris, Desclée De Brouwer, 1937, in-4, CLVIII-720 p.

Wolff P. — Die **Viktoriner**. Mystische Schriften. Ausgewählt, ubertragen aus dem lateinischen und eingeleitet. — Vienne, J. Hegner, 1936, in-8, 342 p.

Rozumek A. — Vom inwendigen Reichtum. Texte unbekannter Mystiker aus dem Kreise Meisters Eckharts. — Leipzig, Hegner, in-8, 151 p.

Stracke A. — Een brokstuk uit de Passie des Heeren. — OGE, 11, 121-190.

Il s'agit d'un morceau dans la manière pseudo-bonaventurienne datant du XV-XVI[e] s. et renfermé dans un ms. de la Bibliot. Vaticane.

Stracke A. — Een vroom Gebed. — OGE, 11, 258-263.

Texte qui se trouve dans le ms. de la Bibl. Vaticane désigné ci-dessus.

Stracke A. — Twee Gebeden op het Onze Vader. — OGE, 11, 251-257.

Médaille J.-P. — Maximes de perfection pour les âmes qui aspirent à une haute vertu. — RAM, 18, 262-279.

II. — Documents et Travaux

Prümm K. — Auffassungen des Christentums. — ZAM, 12, 91-120.

Allo E.-B. — Paul faiseur de tentes. — VS, 52, 147-159.

Mouroux J. — Remarques sur la foi dans saint Paul. — *Rev. Apol.*, 65, 129-145 ; 281-299.

Harder F. — Paulus und das Gebet. (*Neutestamentliche Forschungen, herausgegeben von Prof.* D. Otto Schmitz, *Erste Reihe : Paulusstudien.* 10 Heft.) — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1936, in-8, 228 p.

Roslan W. — Le Concept de vie dans les écrits des Pères apostoliques. — Dans *Mélanges théologiques offerts au Card.* Kakowski.

Cf. *Rech. de Sc. relig.*, 27, p. 382.

De Clercq C. — De regel van den Hl. Benediktus in de vroeger Middeleeuwen. — OGE, 11, 101-110.

Herwegen I. — Vätersspruch und Mönchsregel. — Münster, Aschendorff, in-8, 46 p.

Morin G. — Un ms. bavarois des « Vitae Patrum » à la Bibliothèque Royale de Bruxelles. — *Studien u. Mittheil. Bened. Ord.*, 1937, 15-18.

Déchanet J. — Guillaume de Saint-Thierry. — VS, 53, 40-64.

Lebel G. — Catalogue des actes de l'abbaye de Saint-Denis relatifs à la province ecclésiastique de Sens, de 1151 à 1346, précédé d'une introduction sur les sources de l'histoire san-dyonisienne, les privilèges spirituels de l'abbaye et la vie monastique. — Paris, Imprim. administrative centrale, 1935, in-8, XXXIII-471 p.

Veit L. — Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1936, in-8, XXIV-251 p.

Wilms H. — Das Seelenfünklein in der deutschen Mystik. — ZAM, 12, 157-166.

Octave d'Angers. — La messe publique et privée dans la piété de Saint François. — EF, 49, 475-486.

Sauer E. — Die religiöse Wertung der Welt in **Bonaventuras** Itinerarium mentis ad Deum. — Werl, Franziskus Druck, in-8, XVI-190 p.

Wilms J. — Las escalas de la vida espiritual segun el Bto. **Enrique Suzón**. — VSo, 33, 103-109.

Gleumes H. — **Heinrich Herp**. sein Leben u. seine Werke. — ZAM, 12, 222-225.

Castiglioni C. — Un maestro di spirito per cavalieri. Fra Sabba **Castiglioni**. — *La Scuola Cattolica*, 55, 278-289.

Castiglioni C. — Un codice appartenuto a S. **Gerolamo Miani** (Nel IV Centenario della morte). — *La Scuola Cattolica*, 55, 59-66.

> Codex de l'Ambrosienne qui renferme une *Lettera essortatoria alla vita religiosa nel secolo diretta a* Girolamo Miani, écrit inédit de Paul de Vérone, Chanoine de Latran, directeur de S. **Jérôme Emilien**; le *De quatuor virtutibus* attribué à Sénèque.

Rahner K. — Die **ignatianische** Mystik der Weltfreudigkeit. — ZAM, 12, 121-136.

Wild K. — **Theresianische** Mystik. — ZAM, 12, 147-156.

Mogenet H. — L'ordre primitif du « Cantico ». — RAM, 18, 280-291.

Gabriel de Ste M.-M. — « No pensar Nada ». — VC, 9, 364-390.

> Compare sur un point particulier la doctrine de Ste Thérèse avec celle de S. Jean de la Croix et conclut que la contradiction n'est qu'apparente.

Aramendia J. — Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro sigle de oro. — MC, 38, 234-242 ; 323-328; 571-377.

Courcoux Mgr. — **Saint François de Sales** et le « Traité de l'amour de Dieu. — *L'Oratoire de France*, 6, 10-22.

Geerts J. — **Franciscus Suarez** over de boetvaardigheid in de Sociëteit. — OGL, 17, 141-156.

Koch H. — Die Jesuiten in Xanten 1609-1793. Beiträge zur Geschichte der Gegenreformation am unteren Linken Niederrhien. — Würzbourg, Triltsch, in-8, XVII-160 p.

Brockdorff S. — Die Benedikterinnenabtei Frauenchiemsee im 17 Jahrhundert. — *Studien u. Mitteilungen z. Gesch, Bened.-O.*, 55, 62-99.

> Nombreux détails sur la vie spirituelle des religieuses.

Henderson G. — Religious Life in Seventeenth-Century Scotland. — Cambridge Univers. Pr., in-8, 311 p.

R. T. — Remarques sur l'abstinence établie par l'**abbé de Rancé**. — *Rev. Mabilton*, 27, 108-118.

Abercrombie N. — The Origins of Jansenism. — Oxford, Clarendon Pr., 1936, XII-341.

Pottier A. — Quelques lettres spirituelles du **P. Champion** (1632-1701). — RAM, 18, 292-303.

Auvray P. et Jouffrey A. — Les éditions des Lettres du **P. de Condren.** — *L'Oratoire de France*, 6, 273-285.

Déplanque L. — **S. Vincent de Paul** sous l'emprise chrétienne. — Paris, Bloud, in-8, IX-506 p.

Déplanque L. — **S. Vincent de Paul** et **Louise de Marillac** : leurs relations d'après leur correspondance. — Paris, Bloud, in-8, 83 p.

Dulzz B. — **Borius Wichart**. Die Geschichte der Gegenreformation in Paderborn. — Leipzig, Klein, in-8, 69 p.

Hayne D. — **Newman and Faber**. — *The Eccl. Rev.*., 97, 281-287.

Chaillet P — L'Esprit du Christianisme et du Catholicisme. I. Les antécédents de l'Ecole de Tubingue. — *Rev. des Sc. Phil. et Théol*,, 26, 483-498.

A propos de l'ouvrage du Dr J. R Geiselmann : *Geist des Christentums und des Katholicismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik.* Ce qui est dit de Michel Sailer (p. 485-491) intéresse particulièrement l histoire de la spiritualité.

Le Roy G. — L'expérience de l'effort et de la grâce chez **Maine de Biran**. — Paris, Boivin, in-8, 441 p.

Gratieux M. — **M. Portal**, apôtre de l'Union. — VS, 52, 54-77.

Metzger J. — Das katholische Schriftum im heutigen England. — Munich, Kösel, in-8, XVI-407 p.

Guitton J. — L'esprit du Cardinal **Mercier**. — VS, 52, 36-53.

Glorieux P. — Le mouvement jociste et la mystique chrétienne du travail. — VS, 52, 189-210.

Zähringer K. — Die Religiosität **Rainer Maria Rilkes** christlich gesehen. — *Bened. Monats.*, 273-283.

Szent-Iványi. — Der Pietismus in Ungarn. — *Ungar-Jahrb.*, 1937, 252-267.

Bendiscioli M. — Il pensiero religioso nelle Germania contemporanea. *La Scuola Cattolica*, 55, 36-54.

Hessen J. — Die Geistesströmungen der Gegenwart. — Fribourg-en-B., Herder, in-8, 185 p.

TABLES DU TOME XVIII

1. – TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

III. — TABLE DES NOMS PROPRES